

**Maria Rogaczewska**

**Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego**

**PRZEMIANY WZORÓW RELIGIJNOŚCI W POLSCE  
A MECHANIZMY USPOŁECZNIEŃ**

**Rozprawa doktorska  
napisana pod kierunkiem  
prof. dr hab. Mirosławy Marody**

**Warszawa, 2015**

## SPIS TREŚCI

<b>ROZDZIAŁ I. Wprowadzenie – badania przemian religijności - – wyzwania teoretyczne i metodologiczne.....</b>	<b>3</b>
1.1. Cele i motywacje badawcze	
1.2. Teoria nowoczesności jako kontekst teoretyczny badań przemian religijności	
1.3. Obszary refleksji teoretycznej poza granicami teorii sekularyzacji	
1.4. Koncepcje „ <i>ekonomii sacrum</i> ” i kapitału religijnego: poza aporię religii i nowoczesności	
<b>ROZDZIAŁ II. Założenia epistemologiczne i metodologiczne w badaniu religijności.....</b>	<b>30</b>
<b>ROZDZIAŁ III. Zasoby religijne w parafiach i sposoby ich wykorzystania.....</b>	<b>39</b>
3.1. Rola badań parafii w studium przemian religijności	
3.2. Przemiany miejsca i roli parafii w życiu polskiego społeczeństwa	
3.3. Obraz polskich parafii z lotu ptaka: podstawowe dane statystyczne	
<b>ROZDZIAŁ IV. Między centrum i lokalnością – badania małych parafii metodą <i>case study</i>.....</b>	<b>65</b>
4.1. Cele i metody badania	
4.2. Małe parafie na podstawie oglądu etnograficznego – główne wnioski z <i>case studies</i> parafii (Korytowo, Krasnystaw i Bytów)	
4.2.1. Parafia jako miejsce świadczenia usług społecznych i rozwiązywania problemów społecznych	
4.2.2. Parafia jako miejsce dostrzeżenia „potencjału biednych”	
4.2.3. Parafia jako wehikuł przekazu pamięci kulturowej	
4.2.4. Parafia na prowincji jako okno na świat (przypadek parafii w Krasnymstawie)	
4.2.5. Parafia wiejska jak źródło wzmacniania więzi społecznych	
4.3. Wiejska parafia w polskim Kościele	
<b>ROZDZIAŁ V. Religijność młodych Polaków w stowarzyszeniach.....</b>	<b>94</b>
5.1. Cele i metody badania	
5.2. Rola środowisk socjalizacyjnych w kształtowaniu religijności młodych Polaków	
5.3. Badania grup i organizacji religijnych a mit „pokolenia JP II”	
<b>ROZDZIAŁ VI. Indywidualna religijność „młodych dorosłych” Polaków: między ciągłością i zmianą.....</b>	<b>132</b>
6.1. Cele i metody badania	
6.2. Wielowymiarowość tożsamości religijnej – różne ujęcia	
6.3. Wartość eksplanacyjna koncepcji „kapitału religijnego” w badaniu religijności „młodych dorosłych” Polaków	

<b>ROZDZIAŁ VII. Zakończenie – konsekwencje przemian wzorów religijności dla mechanizmów społecznienia.....</b>	<b>178</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>184</b>
<b>Appendix.....</b>	<b>199</b>

# ROZDZIAŁ I. WPROWADZENIE - BADANIA PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI – WYZWANIA TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE

## 1.1 Cele i motywacje badawcze

Niniejsza rozprawa koncentruje się na przemianach wzorów religijności w społeczeństwie polskim na przełomie XX i XXI wieku oraz skutkach tych przemian dla mechanizmów uspołecznienia. W pracy bronię tezy, że najbardziej nośnym modelem teoretycznym do studiowania przemian religijności społeczeństwa polskiego jest model dwukierunkowej dynamiki zmian relacji między polem religijnym i konkretnymi polami społecznymi. Model ten skupia się na pokazaniu, jak nowe – charakterystyczne dla późnej nowoczesności – mechanizmy uspołeczniające (np. nowe typy relacji rodzinnych) wpływają na pole religii, a z drugiej strony – jak tradycyjne *millieus* religijne, z charakterystycznym dla nich rodzajem kapitału religijnego oraz ucieleśnionej pamięci – wpływać mogą na tempo i jakość polskiej wersji nowoczesności w obszarze społecznych więzi, na – odpowiednio – trzech poziomach społecznego życia: poziomie makro, poziomie mezzo i poziomie mikro.

Aby wzmocnić argumenty teoretyczne na rzecz bronionego przeze mnie modelu dwukierunkowego wzajemnego oddziaływania pola religijnego i pól społecznych, przeprowadziłam studia jakościowe, w trzech kolejnych etapach, które odpowiadają trzem poziomom religijności. Były to badania religijności instytucjonalnej (konkretnie – parafialnej), religijności w sferze stowarzyszeń, pośredniej pomiędzy „Kościołem, państwem i rodziną” oraz religijności indywidualnej. Te trzy poziomy badania wybrałam w nawiązaniu do koncepcji trzech poziomów sekularyzacji Karla Dobbelaere’a (1981) czyli makro, mezzo i mikro. Na poziomie makro, przemiany religii dotyczą autonomizowania się (czyli funkcjonalnego zróżnicowania) całych subsystemów społecznych, takich jak edukacja, ekonomia, prawo, polityka, opieka społeczna [*welfare*], które uwalniają się względem pola religii. Na tym poziomie widać, że niedostateczna ekonomiczna samodzielność i słabe wsparcie państwa dla takich pól jak opieka społeczna w Polsce znacząco hamują trendy sekularyzacyjne, co daje o sobie znać poprzez wciąż silną rolę parafii na prowincji jako „instytucji przetrwania” oraz znaczną rolę organizacji

religijnych w całej domenie charytatywnej.

Drugi poziom przemian religii to poziom organizacji i stowarzyszeń – sfera mezzo. Na tym poziomie kwestia sekularyzacji jest także bardzo otwarta, gdyż jedne, tradycyjne typy religijnego stowarzyszania się, zanikają, podczas gdy inne (tzw. nowe wspólnoty i nowe ruchy religijne) rozkwitają, co dzieje się równolegle. Wreszcie, trzeci poziom przemian religii, to poziom mikro – indywidualny. Głównym wskaźnikiem przy badaniu przemian jest tu zgodność (lub niezgodność) między normami i zachowaniami przepisnymi przez instytucje religijne, a faktycznymi wyborami, decyzjami i przekonaniami jednostek. Te poziomy w ujęciu Dobbelaere’a (1981) są analitycznie odrębne, dlatego postulowane jest tworzenie projektów badawczych, uwzględniających wszystkie trzy równocześnie, co też uczyniłam.

Prócz zaprezentowania argumentacji na rzecz mojej tezy, dodatkowym celem rozprawy jest przedstawienie własnej propozycji uporządkowania przemian religijności, po to przede wszystkim, aby dowieść, że w obszarze tym współlistnieją ze sobą bardzo różnorodne, często sprzeczne ze sobą, kierunki i wektory zmian religijności, które nie ograniczają się tylko do dwóch analitycznie najprostszych sposobów opisu, uwzględniających przyrost lub też regres religijności, interpretowanych w terminach procesów sekularyzacji. Uważam, za Charlesem Taylorem (2007), że sekularyzacja – czyli, mówiąc najprościej – wyzwalamie się kolejnych pól i przestrzeni życia społecznego (polityki, szkoły, rodziny, kultury etc.) spod wpływu religii oraz wymykanie się jednostek, ich umysłów, ciał i sumienia, spod bezpośredniej kurateli instytucji religijnych - nie jest zjawiskiem, które przychodzi całkowicie „z zewnątrz” pola religii, ale po prostu etapem w rozwoju samej religii judeochrześcijańskiej, czyli tej, która najbardziej kształtuje historię społeczeństw Zachodu. Zjawisko to jest, w równym stopniu, przedłużonym na wiele dekad, a wręcz stuleci kryzysem (o otwartym scenariuszu) *stricto* społecznym, jak i kryzysem wewnątrzreligijnym, napędzanym zresztą – co dowodzą zarówno Charles Taylor (2007), jak i David Martin (2005) - przez wewnętrzne procesy w obrębie samej religii i przemiany teologiczne.

Dostrzeżenie w zjawisku sekularyzacji historycznego procesu „długiego trwania”, w czym bardzo pomaga lektura Taylora i Martina, oraz oderwanie się od krótkoterminowego, pośpiesznego myślenia o tym zjawisku i jego najbardziej

widocznych skutkach, otwiera przed nami niezwykle interesującą przestrzeń teoretyczną. W tej nowej przestrzeni teoretycznej widać, że nie jest tak, jakby się zdawało na pierwszy rzut oka, iż nowoczesność otwiera kolejne przepaści, uruchamia potężne społeczne procesy „sejsmiczne”, których nie potrafi ani kontrolować, ani „domknąć” (jak proces indywidualizacji, racjonalizacji, funkcjonalnej dyferencjacji), a religia wpada w wir tych procesów, i tam nieuchronnie ginie.

Jest raczej tak, że te nowe procesy i przestrzenie otwierają się jednocześnie w obrębie zarówno samej religii, jak i społeczeństwa. Tym, co się zmienia, jak podkreśla Niklas Luhmann (1998), jest przede wszystkim dynamiczna relacja i komunikacja między tymi dwoma systemami, między religią i społeczeństwem. Ich kryzysy (przemiany) rozwijają się równolegle, z czego wynika, że dynamiczna relacja między religią i społeczeństwem nowoczesnym jest otwarta<sup>1</sup>. Jeśli zaś relacja ta jest dynamiczna i otwarta, oznacza to, na poziomie zarówno teoretycznym, jak i na poziomie codziennego życia, że o wiele większy wpływ na to, co faktycznie dzieje się z religią, mają niedyskursywne, ucieleśnione oraz dziejące się z udziałem ludzi, rzeczy i przedmiotów procesy przemian Eliasowskich „figuracji” (Elias 2011) i skryptów relacji społecznych, niż (głównie ideowe i dyskursywne) procesy poznawcze, filozoficzne.

W drugą stronę działa to tak samo – na przykład, można argumentować z dużą dozą pewności, że większy wpływ na kształt komunikacji i socjalizacji religijnej, niż cała wyrafinowana teologia wypracowana na Soborze Watykańskim II, miał rozkwit tzw. „nowych ruchów religijnych” i Odnowy Charyzmatycznej. Ów rozkwit przyniósł nowy styl radykalnie demokratycznej, niehierarchicznej, interakcji wiernych między sobą i ze światem, styl przeżyciowy, oparty na błyskawicznie, bez pośredników kościelnych, zawiązywanej wspólnocie emocji, intuicji, znaków cielesnych. Wyrażając tę samą argumentację jeszcze inaczej, sądzę, że nie jest tak, iż lektura pism oświeceniowych, obcowanie z nowoczesnymi maszynami, mieszkanie w nowoczesnym mieście, praca w nowoczesnej organizacji czy korporacji, prowadzi automatycznie do utraty wiary. Jak pokazuje - stale rosnący w ostatnich latach - zestaw argumentów w literaturze przedmiotu (por. np. Piette 1999; Eberstadt 2014), dopóki mimo całego anturażu nowoczesności

---

<sup>1</sup> W jakimś stopniu oddaje tę intuicję, omawiana w literaturze, relacja między *multiple modernities* (Eisenstadt 2000) i *multiple secularities* (Martin 2005).

reprodukuje się historyczne religijne *milieus*, czy też „społeczne komórki” [*social cells*], takie jak przede wszystkim rodzina, ale także parafia, wspólnota sąsiedzka na wsi etc., dopóty reprodukowana jest wraz z nimi także żywa religijność. W większym stopniu niż od dyskursywnych przekonań, zależy ona od rodzaju „tańca” (by ponownie użyć Eliasowskiego terminu, por. Elias 2011) między ludźmi. Kiedy reguły tego tańca zmieniają się, kiedy rozpadają się tradycyjne *milieus*, których częścią była religijna codzienność<sup>2</sup>, dopiero wówczas bardzo trudne do utrzymania stają się także wcielone praktyki religijne oraz podzielane przez wszystkich religijne *imaginarium*.

Biorąc pod uwagę tak opisaną założenie teoretyczne, które leżało u podłoża prowadzonych przeze mnie na przestrzeni kilku lat badań jakościowych (a według którego kondycja religii - jej stabilność i zmienność - zależą od przepływów między nią a innymi sferami życia, na przykład poprzez wzbogacanie tych innych sfer w cenne dla jednostek znaczenia), pragnę w tej pracy przedstawić studium wzajemnych oddziaływań, dynamikę zmieniającej się religii i zmieniającego się społeczeństwa, na przykładzie trzech poziomów czy też rodzajów *milieus* w polskim krajobrazie religijnym: *milieu* wiejskiej parafii, *millieu* organizacji religijnych, wspólnot i stowarzyszeń oraz *milieu* tak zwanego „pokolenia millenialsów”, młodych dorosłych mieszkańców miast, w przypadku których mamy do czynienia z całkowitym przerwaniem bądź znacznym skomplikowaniem procesów reprodukcji habitusu religijnego i znaczącym osłabieniem mechanizmów socjalizacji religijnej. Na przykładzie procesów dziejących się w tych trzech rodzajach *milieus* można wysnuć hipotezę, że nie tylko nowoczesność może korzystać z kryzysu tradycyjnej religii, ale także religia może korzystać z kryzysu nowoczesności i generowanych przez nowoczesność obszarów ryzyka i przygodności, które są dla wielu ludzi dość trudnym egzystencjalnym wyzwaniem.

Etnograficzny wgląd w te środowiska, przyglądanie się im z bliskiej odległości, co umożliwiały badania terenowe, doprowadziło mnie do sformułowania hipotezy że tym, co zmienia się w polskim społeczeństwie, nie jest religia jako pewna „totalność”, wyodrębnione pole, odseparowane od innych pól, ale zmieniają się konkretne, manifestujące się w praktykach i skryptach zachowań, religijne *millieus*, w których

---

<sup>2</sup> Na opisie rozpadu owych *milieus* koncentrowało się wielu wnikliwych analityków nowoczesności, od Georga Simmela (1975) poprzez Richarda Sennetta (2006), Jean-Claude Kaufmanna (2004) po Ulricha Becka (2004).

kapitał religijny był do tej pory podtrzymywany i reprodukowany<sup>3</sup>. Obszarami, w których powinniśmy szukać zmian o najbardziej dalekosiężnych konsekwencjach, są zatem specyficzne **przepływy i związki** między religią i rodziną, religią i rynkiem, religią i szkołą, religią i obszarem pomocy społecznej, religią i środowiskiem wiejskim lub miejskim – czyli miejsca „styku” między systemem religii i innymi systemami. Ograniczając się do przykładu rodziny – w sytuacji, w której zmieniają się konfiguracje więzi międzypokoleniowych i rodzinnych, religia także będzie się zmieniała (por. Eberstadt 2014). Może ona zupełnie odejść w przeszłość wraz z tradycyjną rodziną. Może też stać się źródłem zasobów, inspiracji dla nowego paradygmatu rodziny, nowych form życia wspólnotowego, nowych wzorów życia społecznego (o czym świadczy fenomen nowych wspólnot, a także nowych konfiguracji więzi, takich jak „braterstwo”, „siostrzeństwo”).

Wreszcie, badanie katolickich *milieus*, prócz wyżej opisanych przesłanek teoretycznych, wynika także z mojego przekonania metodologicznego, że nie da się badać „przeżywanej religii” [*lived religion*] jedynie na drodze badania składanych w badaniach sondażowych deklaracji o praktykach. Aby przemyśleć skutki przemian religijności w Polsce dla procesu uspołecznienia, była mi potrzebna metodologia etnograficzna, które mogłaby wykroczyć poza „socjologię wodowskaską”, czyli skoncentrowaną na opisie przyrostu/regresu religijności. Religię należy badać, jak pisze Piette (1999), *en train de se faire*, czyli w kontekstach społecznych, w których jest przeżywana, reprodukowana i re-interpretowana. Inspiracją jest też dla mnie w tym zakresie Bruno Latour (1993), podkreślający, że jest rzeczą szalenie trudną (jeśli nie niemożliwą), aby precyzyjnie odróżnić podmiot od jego działań i związanych z tymi działaniami obiektów, które składają się na kontekst działania, bez którego nie będzie ono po prostu zrozumiałe.

Tak więc, punktem wyjścia mojego projektu była teza, że przemiany religijności zaczynają się i nabierają rozpędu nie w abstrakcyjnej „logosferze” idei oświeceniowych czy technosferze wynalazków, ani też jako część refleksyjnej autokreacji nowoczesnej jednostki (w której „ja” zastępuje Boga), ale w obrębie specyficznych społecznych *milieus*, w których kapitał religijny był wcześniej reprodukowany. Rozpad tych *milieus*

---

<sup>3</sup> Hipoteza ta mogłaby właściwie stać się punktem wyjścia dla zupełnie nowego programu badawczego.



jest jednym z istotnych czynników napędzających sekularyzację. Oczywiście procesy te mają charakter zwrotny, inaczej mówiąc, przemiany wzorów religijności mają – często odłożone w czasie - konsekwencje dla procesu uspołecznienia.

Owocność wybranej przeze mnie perspektywy teoretycznej można ukazać też przez przeciwstawienie jej innym perspektywom, przede wszystkim teorii indywidualizacji stosowanej dość bezkrytycznie do pola religii oraz tym spośród teorii sekularyzacji, którym brakuje filozoficznego i historiozoficznego wymiaru, obecnego w rozważaniach Charlesa Taylora (2007) czy Roberta Bellaha (2011).

## **1.2. Teoria nowoczesności jako kontekst teoretyczny badania przemian religijności**

Projekt badania przemian religii i ich konsekwencji dla wzorów uspołecznienia, który doprowadził do powstania niniejszej pracy, od początku został umieszczony w szerokiej filozoficznej i teoretycznej przestrzeni badań nad nowoczesnością i nowoczesnym społeczeństwem, która stworzyła tło dla wszystkich moich działań i studiów jako refleksyjnego badacza. Owa szersza przestrzeń teoretyczna to rozważania nad konkretnymi konsekwencjami nowoczesności dla życia jednostki: dla jej umysłu, ciała, ducha, więzi z innymi, inaczej mówiąc – bardzo rozbudowana architektura refleksji o nowoczesnej tożsamości (por. Marody 2014; Giddens 2001). Myśl socjologiczna XX i XXI wieku cały czas krąży uporczywie wokół tego samego pytania: co to właściwie oznacza, być człowiekiem nowoczesnym (z czasem to pytanie zaczęło brzmieć – co to oznacza być człowiekiem ponowoczesnym)? Czy w życiu człowieka (po)nowoczesnego będzie jeszcze miejsce na odniesienie do tego, co naprzyrodzone? Czy to, co nadprzyrodzone, ów „czarodziejski ogród” dawnych przekonań o Bogu i duchach, nie zostaną usunięte raz na zawsze, poza horyzont ludzkiej troski i żarliwości, przez potężne „lokomotywy” nowoczesności: racjonalizację, indywidualizację, detradycjonalizację, urbanizację, funkcjonalną dyferencjację?

W ciągu niespełna 150 lat socjologicznej refleksji, opinie badaczy i teoretyków na ten temat radykalnie się zmieniały. Najbardziej znanym (nawet poza polem socjologii) symbolem tych rewolucji i zwrotów teoretycznych, jest postać Petera Bergera, który z gorącego piewcy stanowiska, że najważniejszą konsekwencją nowoczesności jest sekularyzacja, przeszedł na stanowisko, że teorię sekularyzacji jako skutku modernizacji

można uznać za empirycznie sfalsyfikowaną, co opisał w słynnym artykule *Secularization Falsified* (Berger 2008). Zarówno w tym, jak w innych swoich tekstach, Berger zaczął zwracać uwagę na fakt, że najważniejszym – empirycznym - skutkiem modernizacji jest nie tyle sekularyzacja, ile pluralizacja kulturowa i religijno-światopoglądowa, która dotyczy zarówno wnętrza każdej religii (pluralizacja intrareligijna), jak i zewnętrznego środowiska każdej wspólnoty religijnej i światopoglądowej. W wyniku tej pluralizacji zachodzi zjawisko, które Berger nazwał nieuchronnym „zanieczyszczeniem poznawczym” [*cognitive contamination*] (por. Berger 2009) każdego rodzaju światopoglądu czy przekonania religijnego, ze względu na współobecność w każdym środowisku społecznym wielu odmiennych, a czasem sprzecznych ze sobą przekonań (Berger 1992).

Innymi słowy, nowoczesność nie tyle prowadzi do wyraźnej przewagi niewierzących nad wierzącymi, ile raczej do sytuacji, w której wszyscy nieustannie poddawani są – budzącej w nich napięcia i dysonans poznawczy - próbie swojej wiary i swojej niewiary, co kończy się sytuacją, kiedy i wierzący i niewierzący zmagają się ze zwątpieniem w prawomocność swoich roszczeń do słuszności<sup>4</sup>. Zapożyczając koncepcję „formy życia” z dzieła Ludwiga Wittgensteina (1972) można rzec, że jednostki o zbyt różniących się „formach życia” nie będą w stanie się porozumieć, bo po prostu nie są w stanie sobie wyobrazić, że mogłyby – bez większej trudności – wejść „w skórę” tej drugiej osoby, żyć jej życiem. Możliwość dokonania takiego eksperymentu myślowego, jakim jest bezproblemowe „stanie się kimś innym”, przynajmniej w wyobraźni, Wittgenstein uważał za warunek możliwego porozumienia między ludźmi.

W sytuacji, gdy „formy życia” zbyt się od siebie różnią, owo porozumienie stoi pod znakiem zapytania. Ateista skandynawski, z którego bliskim sąsiedztwie osiedla się misyjna, słowiańska, wielodzietna rodzina z Drogi Neokatechumenalnej<sup>5</sup>, zmuszony jest nagle konfrontować się na co dzień z witalną siłą i emocjonalnym ciepłem ich religijności. Polak-katolik, którego psychoterapeutą zostaje praktykujący buddysta, konfrontuje się na co dzień ze słabością swojego tradycyjnego katolicyzmu np. wobec problemu chorób cywilizacyjnych, takich jak depresja, problemy emocjonalne czy

---

<sup>4</sup> Jedną z ostatnich książek Bergera nosi zresztą tytuł *In Praise of Doubt* (2009).

<sup>5</sup> Jest to charyzmatyczny odłam katolicyzmu.

choroby psychosomatyczne, czy też inne wyzwania związane z życiem w nowoczesnym społeczeństwie.

Okazuje się zatem, że nowoczesność, poprzez pluralizację, wcale nie rozwiązuje dylematu „wierzyć czy nie wierzyć w dzisiejszym świecie”; wręcz przeciwnie – nasila ten dylemat i przerzuca go na barki jednostki. To jednostki są „skazane” na to, aby dokonywać wyboru przekonań i światopoglądu, ponosić skutki tych wyborów, nabyć umiejętności kształtowania swojej biografii, podejmowania decyzji, ponoszenia ryzyka z tym związanego (Beck/Beck-Gernsheim 1994). Sytuacja „zanieczyszczenia poznawczego” zmusza je do poszukiwań kulturowych i światopoglądowych, większej refleksji nad sobą i swoim życiem. Przy czym, teoria indywidualizacji (zwłaszcza w wydaniu Becka) wskazywała, że poszukiwania takie jednostka podejmuje całkowicie na własną rękę, innymi słowy – wcale nie sprzyjają one społecznianiu, tworzeniu nowych więzi między „poszukującymi”, a raczej izolują jednostki od siebie.

Różnorodne odmiany teorii sekularyzacji, stosowane do opisu polskiego społeczeństwa, wydają się obciążone wciąż tym samym błędem: ich moc eksplanacyjna opiera się głównie na próbie zastosowania tak rozumianej teorii indywidualizacji do pola religii. Niniejsza praca zrodziła się z głębokiego przekonania, że teoria indywidualizacji, stosowana jako główne narzędzie wyjaśniające w polu religii, raczej zaciemnia niż wyjaśnia występujące tam zjawiska i tendencje.

Teoria indywidualizacji - np. w wydaniu Anthony Giddensa (2001) - jest rodzajem przeszczepionej na grunt socjologii narracji modernizacyjnej, która przeznaczona jest dla religii jako zjawisku ściśle określone miejsce. W narracji tej religia jest traktowana przede wszystkim jako *residuum*. W czasach przednowoczesnych, jej zadaniem było „obsługiwanie” takich potrzeb, jak budowanie spójności społecznej, integrowanie złożonych całości społecznych w sytuacji, kiedy owe całości nie potrafiły integrować się w sposób bardziej nowoczesny. W określonych przypadkach historycznych – na przykład w przypadku Polski, a także innych krajów peryferyjnych, jak Irlandia – gdy w porę nie wykształciła się nowoczesna więź obywatelska i państwowa - religia stawała się substytutem tejże więzi, czyli na przykład stawała się „etnoreligią”, bądź też tworzyły się powikłane, trudne do rozplątania związki religii i nacjonalizmu, religia stawała się rodzajem „markera tożsamości” (por. Michel 1995; Marody, Mandes 2012).

Innymi słowy, w narracji modernizacyjnej religia jest fenomenem, który rezyduje jedynie tam, gdzie jeszcze nie dotarła nowoczesność i obsługuje takie potrzeby, których nowoczesne instytucje nie zdążyły jeszcze obsłużyć, np. z racji peryferyjności danego kraju lub zapóźnienia jakiegoś kraju w obszarze pewnych instytucji (przede wszystkim instytucji *welfare state*, opiekujących się jednostką „od kołyski aż po grób”). Jednak w miarę rozwoju i modernizacji, emancypacji kolejnych grup, rozwoju nowoczesnej sfery publicznej i sfery usług socjalnych, związanych z zainstalowaniem w danym kraju „państwa dobrobytu”, narracja modernizacyjna przewidywała stopniowy regres większości praktyk i instytucji religijnych.

Roszczenia tej narracji modernizacyjnej obnażył w swoim wielkim dziele, zatytułowanym *The Secular Age* (2007), Charles Taylor. Dowodzi w nim, że nowoczesność – według narracji, jaką sama o sobie opowiada – jest po prostu „zamkniętym, immanentnym porządkiem” [*the immanent frame*], do którego ludzkość miałaby dorosnąć w procesie dojrzewania [*maturation*], bardzo długiego wychodzenia ze swojego „religijnego dzieciństwa” (s. 590). Ten zamknięty, immanentny porządek zapanować miałby przede wszystkim w dwóch przestrzeniach, w których do tej pory panowała religia: w przestrzeni politycznej i moralnej. W obu tych przestrzeniach najważniejszymi wyznacznikami nowoczesnego porządku miałyby być: swoboda samostanowienia nowoczesnej jednostki [*liberty*], władza, dana suwerennemu ludowi [*power to empower*]; niewidzialna ręka rynku, która każdemu gwarantuje korzyść [*mutual benefit*], wreszcie – zdolność nowoczesnych społeczeństw do sterowania samymi sobą za pomocą refleksji i racjonalnej debaty [*rational discussion*] (s. 578). Książka Taylora pokazuje fascynujące dzieje tej wielkiej opowieści nowoczesności o sobie samej, jej manowce i sukcesy, ale przede wszystkim pokazuje jej ograniczoność.

Nowoczesność, zdaniem Taylora, charakteryzuje się aktywizmem i wolą działania. Nowoczesność chciała przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie „Co trzeba zrobić?”<sup>6</sup>. Zarazem nowoczesność porzuciła, charakterystyczne dla wyobraźni religijnej, inne ważne pytania, takie jak: „Po co żyć?”, „Co warto pokochać?”, „Na czym polega dobre życie?”. Ponieważ jednak pytania te powracają do każdego konkretnego człowieka,

---

<sup>6</sup> U spiskowców z powieści Dostojewskiego, duchowych prekursorów ideologii totalitarnych XX wieku, pytanie „*Szto dielat'?*” stało się wręcz obsesyjnym *leitmotivem*.

do każdego środowiska i epoki, zwłaszcza w momentach osobistych czy grupowych kryzysów i załamania się nowoczesnej narracji, trudno myśleć, zdaniem Charlesa Taylora, o całkowitym zaniku wyobraźni religijnej, gdyż tylko na jej gruncie można w ogóle te pytania postawić, nie mówiąc już o dalszym szukaniu odpowiedzi na nie.

W krajach Zachodu wciąż żyjemy w świecie „zamkniętego, immanentnego porządku”, dlatego trudne staje się badanie, opisywanie i przede wszystkim **rozumienie** religijności w społeczeństwie późno-nowoczesnym. Wynika to z faktu, że większość badaczy cechuje postawa "ateizmu metodologicznego", który projektują na osoby badane i ich rzeczywistość. Badacze budują, jak pisze Piette (1999), zbyt silną dychotomię między Bogiem jako bytem teologicznym (spekulatywnym), a Bogiem jako bytem "społecznie konstruowanym", który chcą badać. Z tak silnej dychotomii wynika, że jedynie teologowie i mistycy, na swoim wąskim polu, mają prawo mówić o Bogu jako żyjącym i działającym, natomiast jeśli tak mówią osoby badane, to jest jedynie „społeczna reprezentacja”. Natomiast z jego własnym badań „religii w działaniu” [*religion en train de se faire*] wynikało, że Bóg był traktowany jako Współ-mieszkaniec parafii, które badał. Badani przez niego respondenci opowiadali, że z dnia na dzień odtwarzają więzi z Bogiem, jak z członkiem rodziny, którego przepraszają, witają, pozdrawiają. Dla osób badanych przez Piette’a pytanie, jakie stawiają naukowcy i socjologowie („Czy Bóg jest?”), to pytanie bezsensowne, bo Bóg po prostu działa: wysłuchuje modlitw, udziela się w Eucharystii, daje pocieszenie i nadzieję w spowiedzi, działa jak żona w kuchni i mąż w garażu, więc pytanie o Jego istnienie jest zgoła nie na miejscu.

Z przykładu tego wynika, że socjologiczny pomiar religii może zaburzać parametry mierzonego przedmiotu, tak jak niemal w żadnym innym obszarze socjologii. Badanie religijności staje się dziś przedsięwzięciem znacznie trudniejszym niż kiedyś, gdyż jak zauważa wielu filozofów (por. Taylor 2007; Gauchet 1986), nie tylko religia, ale także i życie codzienne w nowoczesnych społeczeństwach uległo trywializacji, charakteryzuje się metafizycznym „spłaszczeniem”, zanikiem bujnej niegdyś wyobraźni, a także zanikiem tych form życia oraz religijnych *millieus*, które tą - niegdyś bogatą - wyobraźnię podtrzymywały.

Odwołując się do poetyckiej metafory, można powiedzieć, że dziś do religii

judeochrześcijańskiej można podejść jak do rodzaju starej, mającej już wiele wieków, bogato haftowanej tkaniny, która posiada wiele warstw.<sup>7</sup> W miarę upływu czasu, jedne warstwy tej tkaniny zanikają, a inne ujawniają się. Używane przez badaczy narzędzia pomiaru często decydują o tym, że można zobaczyć i zbadać tylko niektóre warstwy tkaniny, koncentrując się zaś tylko na pojedynczych nitkach, nie zobaczymy całości.

Trzeba też pamiętać, że „religia nie sprowadza się do postaci instytucjonalnej i wykazuje niebywałą skłonność do wymykania się z obszaru, w którym czynniki sformalizowane chciałyby ją umieścić i izolować” (Michel 1995: 29). Ponadto, tym, co obecnie stanowi najbardziej fascynującą, z socjologicznego punktu widzenia, właściwość „globalnej sceny religijnej”, jest, jak pisze Peter Berger, „współwystępowanie i zderzanie się, równie silnych, impulsów sekularyzacji i religijnego pobudzenia” (Berger 1999: 7).

Także i w kontekście społeczeństwa polskiego, religia jest polem gry rozmaitych tendencji społecznych, praktyk kulturowych, ram ideowych i wpływów politycznych, a gra ta nie ma z góry przesądzanego wyniku. Polskie społeczeństwo nie znajduje się na jednoznacznej trajektorii sekularyzacji, ale też nie sposób odpowiedzialnie powiedzieć, że religia w Polsce wyszła zwycięsko ze starcia z wpływami nowoczesności. Z pewnością następuje w przypadku polskiego społeczeństwa – zakładana przez Bergera – pluralizacja, której konsekwencją jest, wzmiankowane już „zanieczyszczenie poznawcze”, dotyczące zarówno wierzących, jak i niewierzących.

### **1.3. Obszary refleksji teoretycznej - poza granicami teorii sekularyzacji**

Po omówieniu perspektyw teoretycznych, które wydają mi się mało użyteczne dla zrozumienia przemian religii w Polsce, i aby wzmocnić teoretyczne rusztowanie tej pracy, skupionej na badaniu relacji między przemianami religii, a przemianami wzorów uspołecznienia, pragnę zaproponować kilka nowych pojęć teoretycznych, charakterystycznych dla teorii post-sekularnych, które moim zdaniem, mogą pełnić rolę pojęć nie tylko porządkujących dostępne dane empiryczne, ale też przydatnych w

---

<sup>7</sup> Metafora ta jest nawiązaniem do znanej pracy C. S. Lewisa, zatytułowanej *Odrzucony obraz* (1995), na temat bogactwa *imaginarium* chrześcijańskiego, kształtującego do tej pory (choć już często w sposób nieuświadomiany) wyobraźnię współczesnych Europejczyków.

budowaniu mniej redukującego, bardziej refleksyjnego podejścia do zjawiska religii.

W niniejszej pracy używać będę takich pojęć jak „religia”, „człowiek religijny”, „wiara”, „przekonania religijne”, „*sacrum*” (oraz przeciwstawienia *sacrum-profanum*), „etos”, „kapitał religijny”, „komunikacja religijna”. Nie ukrywam, że zdefiniowanie tych pojęć jest dziś wielkim wyzwaniem. Współcześni socjologowie religii nie mogą już szczycić się dłużej tym, że posiadają jedną, wspólną, nie budzącą kontrowersji definicję religii (por. Beckford 2006; Davie 2007). Jest między nimi coraz więcej różnic w tym, jak rozumieją przedmiot swoich badań: czy jest nim religia, czy duchowość, czy też *sacrum*, komunikacja religijna (Luhmann 1998), religia kościelna, religia obywatelska (Coleman 1970), nowe ruchy religijne (Barker 1997), czy też „religia kulturowa” (Demerath 2000).

Pomocne w sytuacji takiego zamieszania terminologicznego jest uświadomienie sobie, że podstawowe dla niniejszej pracy pojęcia są kategoriami historycznymi. Zgodnie z postulatem wybitnej reprezentantki współczesnej socjologii religii, Danièle Hervieu-Léger (1999a, 1999b), każdy socjolog religii powinien zdawać sobie sprawę z tego faktu i stale podejmować krytyczną refleksję nad używanymi przez siebie pojęciami. Badaczka twierdzi, że sporo kłopotów, które socjologia religii ma z opisem zjawisk religijnych nie wynika wcale z ich mgławicowości, ale przede wszystkim z kłopotów samej dyscypliny jako takiej: z braku przemyślenia jej własnych założeń, przed-sądów i koncepcji, które mimo upływu lat nie są poddawane krytycznej rewizji.

Hervieu-Léger twierdzi, że jeśli religijność wielu społeczeństw zmieniła się radykalnie w ciągu XX wieku, oznacza to, iż musi także zmienić się aparatura pojęciowa stosowana przez socjologię religii. Na poparcie swej tezy, Hervieu-Léger rekonstruuje „genealogię pojęć” socjologii religii. Udowadnia, że wiele z tych pojęć zrodziło się w określonym kontekście, przestrzeni i epoce, które już minęły. Pokazuje, że francuska socjologia religii, od samego momentu swych narodzin (czyli od pionierskich badań Gabriela Le Bras nad francuskimi parafiami, których rozległa sieć sięgała w jego czasach liczby 40 tysięcy) była równoznaczna po prostu z socjologią katolicyzmu. Gabriel Le Bras (1956) przez „religię” rozumiał typ najlepiej mu znanego francuskiego katolicyzmu, na dodatek badany w określonym momencie historycznym, katolicyzmu zunifikowanego, przywiązanego do lokalności, regionu, ziemi, ogarniającego całe terytorium kraju i

niezmiernie blisko splecionego z tym terytorium.

Hervieu-Léger uczula nas w ten sposób na fakt, że każdy badacz, operując pozornie neutralnym konceptem religii, tak naprawdę może mieć na myśli pewną ściśle historycznie i geograficznie umiejscowioną postać religii. Podobną tezę lansuje w swoich dziełach David Martin (2005), który twierdzi, że sytuacja religijna danego społeczeństwa jest wyznaczona przez konkretne „filtry historyczne”, nałożone na uniwersalne procesy, dotyczące wszystkich krajów, takie jak funkcjonalna dyferencjacja. Definiując „więź religijną”, badacz może zatem mieć na myśli pewne konkretne, geograficznie umiejscowione formy uspołecznienia, czy też - używając Eliasowskiego (2011) terminu - figuracje, które są mu znane z najbliższego kontekstu.

Zdaniem Hervieu-Léger, to nie przypadek, iż nowoczesna socjologia religii narodziła się właśnie we Francji, gdzie religia katolicka wtopiła się tak głęboko w kulturę, w praktyki kulturowe, w *habitus* codzienności, pejzaż, formy instytucjonalne i publiczne rytuały. Ten specyficzny – geograficzny i kulturowy – kontekst narodzin dyscypliny socjologii religii przesądził o tym, że skupiła się ona później na redukowaniu fenomenów religijnych do zbioru determinant społecznych. Było to związane przede wszystkim z myślą Émile’a Durkheima (1990), choć nie należy zapominać też o wpływie myśli marksistowskiej na redukcjonistyczne skłonności socjologów religii. Redukcja zjawisk religijnych do funkcji społecznych wydawała się socjologom religii jedynym podejściem, które dało się obronić jako podejście naukowe.

Zwrot w tej postawie nastąpił dopiero w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Wtedy to socjologowie religii zaczęli poważnie kwestionować obowiązujący paradygmat, w którym relację między religią i nowoczesnością opisywano jako „wzajemnie wykluczającą się” (Berger 1999; Beyer 1994), gdyż w związku z postępującą racjonalizacją życia, w ciągu jednego-dwóch pokoleń miał nastąpić nieuchronny kryzys legitymizacji instytucji religijnych, przez co miała upaść także religijność jako taka<sup>8</sup>.

Hervieu-Léger upatruje w tej przemianie stylu uprawiania socjologii religii kres paradygmatu funkcjonalistycznego. W paradygmacie tym religie były w pewien sposób

---

<sup>8</sup>Przewidywania tego typu były zawarte np. u Luckmanna (1996).



urzeczowione i traktowane jako „obiekty społeczne”, które dadzą się empirycznie zmierzyć i opisać. Przemiana paradygmatu socjologii religii polegała na przejściu od badania *la religion* jako obiektu społecznego, do badania *le religieux* jako szerokiego wymiaru życia. „Zjawisko religijne” [*le religieux*] jest dla Hervieu-Léger uniwersalnym wymiarem ludzkiego doświadczenia, wymiarem, który w zależności od epoki historycznej manifestuje się w bardziej jawny lub ukryty sposób, ale który zawsze przenika rzeczywistość społeczną, psychologiczną i kulturową. Ów wymiar ludzkiego doświadczenia jest ponadczasowy, zmieniają się tylko sposoby jego obecności w życiu ludzi i społeczeństw.

Dla określenia procesu tych wszystkich zmian pola religijnego<sup>9</sup> Hervieu-Léger (1999b) używa określenia *de la 'religion perdue' au 'religieux partout'*, co można swobodnie przetłumaczyć jako przemianę „od instytucjonalnej religii, która zniknęła” do „zjawisk religijnych, które są wszędzie”. Jej zdaniem, mimo faktu, że od początku XX wieku, zgodnie z przewidywaniami redukcjonistów, w Europie Zachodniej następował kryzys instytucjonalnej wiary, to jednocześnie następował rozkwit pluralistycznych wierzeń, które są odpowiedzią na poczucie egzystencjalnej niepewności mieszkańców rozwiniętej cywilizacji. Hervieu-Léger przekonująco pokazuje, że proliferacja tych wierzeń jest ściśle związana z upadkiem pewnego typu hegemonicznych, świeckich eschatologii, na czele z ideą zbawienia poprzez postęp i technikę. Innymi słowy, kryzysy generowane przez nowoczesność powodowały odnawianie się popytu na religię.

Jednak to nowe ujęcie zjawisk religijnych, „które są wszędzie” [*il y du religieux partout*], niesie też ze sobą ryzyko polegające na tym, że zamazują się granice między tym, co religijne, a tym, co niereligijne. Kiedy socjologowie religii coraz bardziej „uelastyczniają” swoją definicję zjawiska religijnego, w tym samym czasie opinia publiczna oraz politycy także mają coraz większy kłopot z uchwyceniem tej definicji oraz swoistości zjawisk religijnych. Granice między religią a kulturą, religią a polityką, religią a obyczajem, stają się coraz bardziej niejasne i rozmazane.

Stąd biorą się niezmiernie zaciekle spory i dyskusje publiczne dotyczące bardzo wielu zjawisk „pogranicznych”, sytuujących się między religią a kulturą, religią a stylem życia, etc., które są obecnie żywe na całym świecie. W dyskusjach publicznych, wśród

---

<sup>9</sup>To pojęcie używane jest przez autorkę w nawiązaniu do Pierre'a Bourdieu (1971).

praktyków i decydentów, ale i zwykłych obywateli, padają pytania: czy każda grupa deklarująca jakiekolwiek wierzenia (bądź, używając mocniejszej kategorii - „sektą”) ma mieć prawo do takiej samej pozycji w sferze publicznej, jak tradycyjne kościoły?<sup>10</sup> Czy sposób ubierania się (nakrycie głowy u kobiet) jest zjawiskiem „religijnym” i jako takie, zaburza neutralność światopoglądową instytucji świeckich, czy też jest to zjawisko czysto obyczajowe i nie narusza zasady światopoglądowej neutralności sfery publicznej? Są to ważne pytania, które stawiają sobie na co dzień nie tylko socjologowie religii, ale także politycy, sędziowie, urzędnicy i zwykli ludzie.

Rozmazanie konturów zjawisk religijnych ma, zdaniem Hervieu-Léger, dwa podstawowe skutki dla socjologii religii. Z jednej strony, zdecydowanie rozszerza pole badawcze socjologów religii. Nie są już oni ograniczeni przez budynki kościelne, miejsca modlitwy i instytucje religijne. Mogą badać właściwie wszystko – poszukując wymiaru religijnego czy też „śladów sacrum” we wszelkich praktykach społecznych, takich jak aktywność fizyczna i sport, medycyna, opieka społeczna, hobby, sztuka, rozrywka, media i komunikacja. Z drugiej strony, to rozmazanie konturów fenomenu, który nazywamy religią, może jednak utrudniać socjologom precyzyjne opisywanie trendów, przewidywanie najbliższej przyszłości i budowanie analitycznych modeli relacji między religią a innymi polami społecznymi. Sprzyja bowiem tworzeniu modeli teoretycznych konkurencyjnych, a nawet sprzecznych wobec siebie. W efekcie, mamy poważnych naukowców twierdzących, że najważniejszym trendem jest i będzie upadek religijności („protestanci stają się coraz bardziej areligijni, a katolicy stają się coraz bardziej protestancy” (Eberstadt 2014: 93), oraz równie poważnych badaczy dowodzących istnienia trendu odwrotnego, a mianowicie globalnego ożywienia religijności (Berger 1999; Royal 2006; Kaufmann 2006)

Bardzo trudnym wyzwaniem staje się ponadto zbudowanie analitycznego modelu wpływu przemian religijności o tak „rozmażanych granicach” na inne pola (moralność, rodzina, polityka, społeczeństwo obywatelskie). Aby poradzić sobie z tymi dylematami, Hervieu-Léger proponuje badaczom religii nie tyle pogoń za coraz to nowymi i bardziej wyrafinowanymi definicjami, ile przede wszystkim radykalne wyostrenie świadomości

---

<sup>10</sup> O panice moralnej wzbudzonej przez mniejszości religijne i sekty pisała m.in. Dorota Hall (2010).

historycznej. Zjawiska religijne na każdym obszarze geograficznym i kulturowym mają swoją wyjątkową historię, a każda osoba wierząca, którą bada socjolog, znajduje się w łańcuchu pokoleń, które ukształtowały jej sposób wiary (czyli „linię wiary” – *la lignée croyante*). Należy zatem prowadzić badania nie tyle przemian katolicyzmu „w ogóle”, ile raczej przemian katolicyzmu francuskiego, irlandzkiego, hiszpańskiego, polskiego – oraz konsekwencji tych przemian dla społeczeństwa, odpowiednio, francuskiego, irlandzkiego, hiszpańskiego, polskiego (jego moralności, sfery publicznej, więzi społecznej etc.).

Odnosząc się do tezy Hervieu-Léger oraz do konceptualizacji filtrów historycznych dokonanej przez Davida Martina (2005), warto w tym miejscu naszkicować specyficzne dla Polski, najważniejsze elementy historycznych okoliczności, których skutki okazały się długotrwałe i które stanowią warunki wyjściowe do wyżej opisanych mechanizmów teoretycznych. Czynniki te – „filtry historyczne” – można określić następująco:

- 1) Religia katolicka i Kościół pełniły funkcję symbolicznego obrońcy narodu polskiego przed zaborcami, a potem reżimem komunistycznym. Adam Mickiewicz w XIX wieku połączył podzielony naród polski z religijnym symbolem „Mesjasza” (w opublikowanych w 1832 roku *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*). W okresie reżimu komunistycznego Kościół katolicki spełniał funkcję katalizatora społecznego oporu i wspierał oddolne zmagania wielu środowisk z komunizmem w przestrzeni symbolicznej, m.in. poprzez organizację pielgrzymek i uroczystości z okazji tysiąclecia Chrztu Polski (1966), z wielkim zaangażowaniem celebrowane pielgrzymki papieża Jana Pawła II (por. Świątkiewicz 2012: 413 n.), poparcie Kościoła dla sieci opozycji, kół dysydentów i kręgów „Solidarności” (por. Osa 2003). Ważnym tego rezultatem jest, że w pamięci historycznej Polaków wciąż trwa postrzeganie Kościoła jako instytucji, która podczas historycznych szturmów pozostawała blisko ludzi, dzieląc los z całym społeczeństwem, razem z nim doświadczając prześladowań i pokonując trudności związane z dominacją obcej władzy. Jest to zupełnie inna pamięć historyczna niż ta dotycząca tych kościołów, które (np. w Czechach, Hiszpanii) stanęły po stronie reżimu, a nie zwykłych ludzi.
- 2) Państwo polskie i Kościół były rozdzielone przez większość epok historycznych, w

porównaniu z krajami takimi jak Hiszpania, Austria czy Irlandia; „aparat” instytucjonalny Kościoła w Polsce był relatywnie słaby, księży było zawsze nieco za mało w porównaniu z wielkim terytorium kraju, a też i władza księży nad codziennym życiem ludzi, szkolnictwem, czy instytucjami opiekuńczymi nie była zbyt potężna. Ponadto, już w epoce nowożytnej istniały w Polsce długie okresy wysokiej tolerancji religijnej (w porównaniu z resztą Europy). Przy braku nadmiernych przywilejów dla Kościoła, była to dla religii katolickiej długofalowo korzystna konstelacja, gdyż nie wystąpiło w społeczeństwie polskim – tak silnie, jak np. we Francji i Hiszpanii – zjawisko skojarzenia Kościoła z aparatem inwigilacji, przemocy i dyktatury państwowej, wobec której to dyktatury w tamtych krajach Kościół pełnił rolę legitymizacyjną i służebną.

- 3) Polska, ze względu na swoje peryferyjne położenie, stanowiła „przedmurze” chrześcijaństwa i budowała swoją symboliczną pozycję wobec innych państw europejskich wokół idei bronięcia europejskiej, chrześcijańskiej cywilizacji przed jej przeciwnikami (np. Tatarami, Rosjanami, Szwedami i Osmanami), czego symbolicznym odbiciem był kult „Czarnej Madonny” z Sanktuarium na Jasnej Górze, jako „Królowej Polski” i „Walecznej Hetmanki”, pomagającej zwyciężać polskiemu wojsku w kluczowych bitwach i zmaganiach wojennych.
- 4) Chrystianizacja Polski (z symboliczną datą „Chrztu Polski” czy też raczej dworu Mieszka I w 966 r.) nastąpiła w przypadku naszego kraju z własnego wyboru tegoż księcia i jego otoczenia, i przebiegła raczej pokojowo, gdyż była powiązana z interesem politycznym ówczesnego księstwa, związkiem małżeńskim z mądrą czeską księżniczką i wiarygodnym świadectwem zakonów – w przeciwieństwie do użycia sił wojskowych w dziele chrystianizacji mieszkańców północnych i wschodnich Niemiec, krajów skandynawskich oraz dokonanej przemocą rekatolizacji Czech przez Habsburgów. Ten czynnik doprowadził do sytuacji, że Kościół w Polsce, w odróżnieniu od „kościół państwowych” w księstwach niemieckich - nie stał się „kościółem panującym”.
- 5) Prądy reformacyjne w naszym kraju oddziaływały niezbyt długo i w niewielkich przestrzeniach, i tylko na pewnych terytoriach Polski (np. na Śląsku Cieszyńskim) a

nie na całym obszarze kraju, dlatego też katolicyzm zachował swoją dominującą pozycję.

- 6) Z wielu powodów, ale przede wszystkich politycznych – czyli z racji kryzysu państwowości w XVIII wieku, braku nowoczesnej sieci szkół i uczelni wyższych, idee oświeceniowe nie przyjęły się w Polsce w szerokich masach społeczeństwa, co także sprzyjało utrzymywaniu się żywej ludowej religijności, pełnej obrzędów, a częściowo i przesądów (por. Mielicka-Pawłowska 2012).

Przegląd tych czynników, mających wpływ na historię religii w Polsce tłumaczy, dlaczego u progu nowoczesności instytucjonalna religia katolicka posiadała w polskim społeczeństwie spory kredyt zaufania – pod pewnymi względami większy, niż jakiegokolwiek inne instytucje (związane z nowoczesnym państwem).

Po II wojnie światowej, w ramach oporu wobec komunizmu, który większość Polaków – podobnie jak kiedyś sąsiadujące mocarstwa rozbiorowe – odbierała jako obcy reżim, Kościół katolicki przekształcił się w silną, autonomiczną instytucję, stanowiącą zaplecze opozycji. Mógł działać bardziej swobodnie niż w większości innych krajów wschodnioeuropejskich, zgodnie z zasadami własnej, niezależnej od systemu logiki, był wewnętrznie jednolity, mocno zakorzeniony w społeczeństwie i służył, przynajmniej w ostatnim dziesięcioleciu PRL, wsparciem, dawał ochronę i wolność ruchom krytycznym wobec systemu, zwłaszcza związkowi zawodowemu *Solidarność*. Tę „zakulisową” działalność Kościoła, mobilizowanie potrzebnych opozycji zasobów, zapewnianie kanałów ich dystrybucji oraz wpływ na budowanie i podtrzymywanie sieci łączących kręgi opozycji opisane są w doskonałej monografii Maryjane Osy (2003) na temat relacji między sieciami opozycji a strukturami Kościoła w okresie komunistycznym.

Taka historyczna ścieżka polskiego Kościoła, towarzyszącego społeczeństwu na bardzo trudnych historycznych zakrętach, przyczyniła się do sytuacji, w której po upadku reżimu komunistycznego, biorąc pod uwagę klasyczne wskaźniki religijności (uczęszczanie do Kościoła, wiara w Boga, centralna pozycja religii w sferze publicznej, określanie siebie samego jako osoby religijnej) Polska wykazywała – przynajmniej w porównaniu z Europą Zachodnią – bardzo wysoki i stosunkowo stabilny poziom (z reguły związanej z Kościołem) religii i religijności (Zdaniewicz 2001; Zdaniewicz/Zaręba 2004; Zdaniewicz 2012).

Po roku 1989, kiedy kompletnie zmieniła się sytuacja historyczna, a także wzajemne położenie państwa i Kościoła, badacze zaczęli obserwować stopniowo tendencje sekularyzacyjne w polskim społeczeństwie. Po pierwsze, osłabła skuteczność mechanizmów socjalizacji religijnej, co dowodzą wyniki badań wskazujących na osłabienie autorytetu Kościoła w kolejnych kohortach wiekowych, a także coraz mniejsze uznanie dla nauki Kościoła w młodym pokoleniu (por. Mariański 2008). Od 1989 roku stopniowo zmniejszała się także liczba powołań, dotyczy to zarówno kandydatów na księży (Baniak 2012), ale szczególnie dramatycznego spadku liczby młodych zakonnic i zakonników – różnie w zależności od zgromadzenia. Jeśli chodzi o wskaźnik *communicantes* (osób uczęszczających do Kościoła na niedzielą Mszę), to wskaźnik ten, zgodnie z danymi Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, spadł z 50,3% w roku 1990 do 40,4% w roku 2010 (Zdaniewicz 2012: 56).

Przedstawiając opisaną wyżej koncepcję „filtrów historycznych” Davida Martina w badaniu religijności i jej egzemplifikację w przypadku dziejów Polski, pragnęłam pokazać, że koncepcja ta – jak wszystkie inne koncepcje „post-sekularne” – komplikuje śledzenie procesów sekularyzacji, oparte jedynie na badaniach ilościowych, gdyż wymaga identyfikacji punktów zwrotnych, przełomowych chwil we wspólnej historii danego społeczeństwa i instytucji religijnej. Chodzi o ważne zdarzenia, rozstrzygnięcia i kryzysy (w greckim sensie tego słowa, które oznacza „moment sądu”), których żywa pamięć w społeczeństwie stanowi ważny, dodatkowy czynnik pośredniczący w rozumieniu tempa przemian religijności.

#### **1.4. Koncepcje „*ekonomii sacrum*” i kapitału religijnego – poza aporię religii i nowoczesności**

Powiedziałam już wyżej, że identyfikowanie tego, co religijne, z tym, co dzieje się w budynku kościelnym – a co w konsekwencji pozwala socjologom wyjaśniać spadek praktyk religijnych jako wyraz zaniku potrzeby *sacrum* – jest, zdaniem wielu współczesnych badaczy religijności, pewnym uproszczeniem. W swojej książce *Religia jako pamięć* (1999a) Danièle Hervieu-Léger mówi raczej o powrocie *sacrum* w nowoczesnych społeczeństwach. Irena Borowik (1999), we wstępie do tej książki,

podsumowując myśl Hervieu-Léger, pisze, że według tej badaczki, *sacrum* jest „wartością emocjonalną dla zaautonomizowanego człowieka Zachodu”, wartością, która przeciwstawia się tradycyjnemu językowi religijnemu i skłania do poszukiwania bezpośredniego kontaktu z transcendencją. „Dowody Hervieu-Léger na obecność fermentu religijnego, również we Francji, można podzielić na dwie grupy: te, które wiążą się z tradycyjnym i potocznym rozumieniem religii i te, które poza to rozumienie wykraczają. (...) Do grupy pierwszej należy zaliczyć dynamiczny rozwój Kościołów o orientacji ewangelicznej i zielonoświątkowców (obserwowany na całym świecie), popularność nowych ruchów religijnych oraz ruchy odnowowe, charyzmatyczne i wspólnoty modlitewne w łonie katolicyzmu. (...) Drugi nurt współczesnych przejawów *sacrum* wiąże się z wykraczaniem poza obszar religii, obecność w innych – jak mówi – sektorach społecznej przestrzeni, takich jak sztuka, polityka (polityczność), stosunek do własnego ciała, sport. Jedno i drugie można traktować właśnie jako reakcję zgodną z duchem modernizmu, jako <formę protestu przeciwko nabierającej siły instytucjonalnej kontroli nad jednostkowymi i zbiorowymi doświadczeniami wiary>, jest to <rewolucja subiektywnego przeciwko kościelnej petryfikacji>” (Borowik 1999: 16).

Ściśle związane z takim podejściem do zjawiska religijności wydają się dwa pojęcia rozwijane w ramach teorii post-sekularnych. Pierwsze z nich to pojęcie **ekonomii *sacrum***. Podobnie jak w przypadku pola ekonomii, w przypadku pola religii mamy do czynienia zarówno ze zmienną dynamiką podaży, jak i zmienną dynamiką popytu (por. Stark, Bainbridge 1987). Socjologowie religii do tej pory skupiali się przede wszystkim na badaniach dynamiki „popytu” na religię, starając się zrozumieć i wyjaśnić, z jednej strony, stale malejący w społeczeństwach nowoczesnych popyt na religię instytucjonalną, z drugiej zaś przemiany kościołów i instytucji religijnych w obliczu nowoczesności (czyli zmieniające się rodzaje „podaży” religijnej). Drogę ku pojęciom takim jak pojęcie „ekonomii *sacrum*” otworzyły przede wszystkim prace Rodneya Starka, który wykazał, że decyzje ludzi o tym, czy wierzyć, czy też nie, decyzje o zaangażowaniu się w praktyki religijne, decyzje o osobistym wyborze danej religii czy kościoła (jako mniej lub bardziej pasujących do własnego stylu życia, stylu wychowywania dzieci, wartości, kultury) mogą być decyzjami w pełni racjonalnymi.

W książce *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Stark i Finke

twierdzą, że decyzje religijne ludzi można wyjaśnić na bazie teorii racjonalnego wyboru: „podejmując decyzje religijne, ludzie kierują się rozumem w równym stopniu jak przy wyborach z religią niezwiązaną” (2000: 40). Ich zdaniem, decyzje te wcale nie wpływają jedynie ze spontanicznych przyływów uczucia, mistycznych stanów, emocjonalnych zwrotów. Wręcz przeciwnie, większość ludzi (nie będąc na co dzień mistykami) podejmuje te decyzje, opierając się na rozumowaniu, szacowaniu zysków i strat, stosując często rozumowanie w stylu „zakładu Pascala”.

Pojęcie ekonomii *sacrum*, którego chcę używać w niniejszej pracy, ma też drugie jeszcze znaczenie, nie dotyczy tylko kwestii podaży i popytu na religię. W świecie „zamkniętego, immanentnego porządku” nowoczesności, czy inaczej mówiąc, w świecie odczarowanym (Gauchet 1986), wyzwaniem dla każdej jednostki jest odnalezienie się, uzyskanie poczucia zdomowienia w świecie, który przestał być przyjazny i oswojony, poradzenie sobie z przygodnością i różnymi rodzajami ryzyka, stale generowanymi przez nowoczesność. Opisywana m.in. przez Zygmunta Baumaną (1995) kondycja współczesnego „nomady” nie jest stanem emocjonalnie i życiowo łatwym do zniesienia w takim samym stopniu dla każdego człowieka. Największym problemem „nomadów” niekoniecznie bowiem jest ich intelektualnie niedopracowana tożsamość, lecz raczej emocjonalnie trudna do zniesienia bezdomność, czyli fakt, że świat, w którym żyją, jest miejscem bez kierunków, bez oznaczeń, bez określonego centrum. W związku z tym, współczesny człowiek szuka relacji z *sacrum*, ale szuka takich relacji, które go nie ograniczą, nie zniszczą jego autonomii, nie będą zagrożeniem dla dominującej nowoczesnej opowieści o samopotwierdzeniu [*self-authentication*] (por. Taylor, 2007: 587) a zarazem jednak zaspokoją potrzebę zdomowienia. Czyli szuka paradoksalnej relacji z *sacrum*. Chce czuć „bojaźń i drżenie”, *tremendum et fascinans*, ale w stopniu umiarkowanym, niemal higienicznym, niezagrożającym znanym dekoracjom bezpiecznego, mieszczańskiego życia.

Nowoczesna jednostka chce być za wszelką cenę wolna, autonomiczna, a zarazem czuć się bezpiecznie i przewidywalnie, a zatem elementy religii – traktowanej jako składniki „skrzynki narzędziowej” [*cultural tool-kit*] (Swidler 1986) – stają się jej przydatne jako różne elementy konstrukcji bardziej oswojonego świata. W tym sensie, ekonomia *sacrum* oznacza dla mnie różnorodne praktyki (kulturowe, społeczne,



rodzinne, osobiste, intelektualne), za pomocą których nowoczesny człowiek usiłuje uzyskać maksymalny efekt z limitowanej zawartości *sacrum* w swoim życiu, przykroić je do swoich potrzeb, aby mogło znaleźć swoje miejsce, na przykład, między długim dniem pracy w przedsiębiorstwie nowoczesnym, a rozległym obszarem czasu wolnego, przeznaczonego na swobodną ekspresję „ja”.

Przejawy tak rozumianej ekonomii *sacrum* są bardzo różnorodne. Na poziomie podaży - czyli „oferty” kościołów instytucjonalnych - są to, na przykład, „Krótkie Msze dla zabieganych”, „Ekspresowe weekendowe przygotowanie do małżeństwa”, „Pielgrzymki weekendowe”, „Kwadrans z Panem Bogiem”, czy też oddolne inicjatywy osób świeckich, takie jak aplikacja mobilna na telefony komórkowe, które pomaga odmawiać Różaniec, lub aplikacja „Modlitwa w Drodze” dla dojeżdżających do pracy. Innym przejawem tego zjawiska są różnego rodzaju poszukiwania większego uduchowienia, poprzez drobną zmianę zwyczajnych, codziennych nawyków, tak, aby znalazły się wśród nich nawyki zakorzeniające człowieka na powrót w sferze *sacrum*. Mam tu na myśli takie zjawiska jak zmiana diety (odradzanie się popularności chrześcijańskiego postu jako praktyki uzdrowienia fizycznego, oczyszczenia organizmu i duszy) czy pewnych praktyk cielesnych, zakorzenionych w tradycji religijnej (modlitwa ciałem, modlitwa oddechem, medytacja, modlitwa tańcem).

Prócz pojęcia ekonomii *sacrum* (które wiąże się z odinstytucjonalizowaną wiarą i oznacza różne, indywidualne i grupowe, praktyki re-kompozycji pamięci religijnej i znaczeń religijnych, tak, aby dały się one zgrabnie wkomponować w życie nowoczesnej, autonomicznej jednostki), będę też odwoływać się w niniejszej pracy do pojęcia **kapitału religijnego**, które rozwinęli, między innymi Christian Smith i Patricia Snell (2009). Pojęcie to oznacza, że w wyniku wychowania w wyspecjalizowanych „środowiskach pamięci” religijnej, komórkach społecznych, przechowujących cenne zasoby religijne, takich jak religijne rodziny, szkoły katolickie, wspólnoty parafialne, jednostka może dysponować w swoim dalszym życiu unikalnymi umiejętnościami, kompetencjami, nawykami, gestami, przyzwyczajeniami, za pomocą których lepiej porządkuje nie tylko swoją sferę duchową, ale także inne sfery życia, np. rytm czasu, podejmowanie decyzji, kształtowanie charakteru i odporności na porażki, zarządzanie dobrami i różnymi opcjami życiowymi. W koncepcji Christiana Smitha i Patricii Snell (2009), można zatem

mówić o niskim lub wysokim „kapitale religijnym” jednostki lub grupy, podobnie, jak mówimy o kapitale społecznym czy ekonomicznym.

Koncepcja „kapitału religijnego” jest typową dla współczesnego społeczeństwa próbą wpisania religii w nowoczesną logikę społeczną, kulturalną i symboliczną. Przede wszystkim pozwala wpisać religię w logikę refleksyjnego projektu „ja”, które z wszelkich dostępnych szans i opcji, buduje swoją pozycję i swój unikalny życiowy projekt. Co warte odnotowania, w literaturze z zakresu coachingu oraz samorozwoju, tak chętnie czytanej przez jednostki zaangażowane w swój projekt refleksyjnego „ja” (Giddens 2001), pojawił się jakiś czas temu koncept inteligencji duchowej czy też egzystencjalnej (Zohar 1997), która – podobnie, jak to się dzieje w przypadku inteligencji społecznej – jest, zdaniem autorów tej koncepcji, niezbędna do tego, aby jednostka umiała sterować samą sobą we współczesnym, bardzo złożonym społeczeństwie. Bez inteligencji duchowej, zdaniem tych autorów, zarządzanie samym sobą jest bardzo trudne, na co wskazują, w ich przekonaniu, narastające w krajach europejskich problemy związane z zagubieniem życiowym i zaburzeniami nastroju, uwarunkowanymi społecznie. Mówiąc krótko, brak jest ludziom szeregu kompetencji i wewnętrznych zasobów (zwanych niegdyś charakterem, odpornością życiową lub „hartem ducha”, a obecnie – inteligencją duchową), w obliczu doświadczanych przeciwności życiowych i rozmaitych rodzajów ryzyka, jakie trapią nowoczesne społeczeństwa.

Tymczasem, jak przekonują nas socjologowie tacy jak Richard Sennet (2006), Norbert Elias (2011) i psychologowie nurtu poznawczo-behawioralnego jak Martin Seligman (2004), bez zdolności jednostek do zarządzania samymi sobą (opanowania ekonomii uczuć, popędów, impulsów) nie ma możliwości budowy zaawansowanego społeczeństwa późnej nowoczesności. Społeczeństwo późnonowoczesne (pozbawione kontroli tradycji, autorytetów, kontroli społecznej) wręcz nie jest możliwe do pomyślenia bez zaawansowanej kompetencji jednostek zarządzania sobą, także w kryzysie życiowym.

Albowiem, zdaniem autorów teorii inteligencji duchowej, do zarządzania samym sobą, tak niezbędnego we współczesnym społeczeństwie, nie wystarcza tylko sama wiedza czy umiejętności nabyte w szkole czy miejscu pracy. Bez zasobów wewnętrznych, takich jak poczucie sensu życia (głębszego znaczenia [*deeper meaning*]),

poczucie własnej unikalności; poczucie przynależności (zakorzenienia), zdolność do radzenia sobie z klęskami i porażkami [*resilience*], czyli zdolność życiowego odnawiania się, którą Hannah Arendt w swojej *Kondycji ludzkiej* (2000) nazwała czysto ludzką zdolnością do rozpoczynania od nowa – bez wszystkich tych zasobów nie jest możliwe zarządzanie samym sobą w społeczeństwie późnej nowoczesności. Oznacza to, że rzesze jednostek bez zasobów związanych z inteligencją duchową (czy też po prostu – z życiową mądrością, która pozwala zdefiniować, czym jest dobre życie) są podatne na frustrację egzystencjalną, manifestującą się w chorobach ze spektrum zaburzeń nastroju, chorobach autoimmunologicznych, podejmowaniu zachowań ryzykownych.

Prócz funkcji dostarczania jednostce zasobów i umiejętności związanych z radzeniem sobie z życiem (szczególnie w chwilach kryzysowych), w koncepcji inteligencji duchowej jest też zawarta jeszcze jedna jej funkcja, mianowicie zdolność do bogatszego, znaczenie bardziej różnorodnego życia wewnętrznego, większego bogactwa doznań. A w dzisiejszym społeczeństwie bogate doznania, doświadczenia, są wielce pożądanym dobrem i wręcz wyznacznikiem statusu społecznego. W literaturze znajdziemy nawet koncepcję „społeczeństwa doznań” (Schulze 2008). Intensywne, różnorodne, przejmujące do głębi doświadczenie jest bardzo wysoko waloryzowane we współczesnych społeczeństwach, o czym świadczą także trendy w marketingu i komunikacji społecznej [*experiential marketing*]. Z drugiej jednak strony, ponowoczesne społeczeństwa stały się, w jakimś stopniu, wypełnieniem proroctwa Georga Simmela (1975), zawartego w jego rozważaniach o mieście. Simmel przewidywał, że ilość bodźców i doznań, jakich dostarcza rozwinięte współczesne miasto, z czasem będzie czynić ludzi nowoczesnych zobojętniałymi, znużonymi i zblazowanymi.

Na tym właśnie polega paradoks późnonowoczesnego społeczeństwa – im większa pogoń za wyszukanymi, intensywnymi doświadczeniami, tym większe ryzyko znużenia i zobojętnienia. I w tej sferze pojawia się kolejna funkcja inteligencji duchowej w ponowoczesnych społeczeństwach. Prócz tego, że daje ona możliwość radzenia sobie z kryzysami życiowymi, daje też narzędzia związane z alternatywnym podejściem do sfery doświadczeń i doznań. Uczy bowiem zarządzania oczekiwaniami i odporności na frustrację. Daje zatem narzędzie do mądrego nawigowania między różnorodnymi doznaniem i doświadczeniami, jakie oferuje dzisiejsze społeczeństwo konsumpcyjne. Ze

względem na te dwie wyżej opisane funkcje, inteligencja duchowa jest, zdaniem autorów tejże koncepcji, istotnym zasobem, jaki może wpłynąć na kształt życia zarówno jednostek, jak i całych grup i społeczności.

Poświęcając nieco miejsca opisowi koncepcji inteligencji duchowej – koncepcji na poły popularnej, na poły naukowej, z pogranicza psychologii, kognitywistyki i zarządzania – chciałam lepiej zilustrować te zjawiska („religijne wytwory nowoczesności”), które kryją się pod pojęciem ekonomii *sacrum*. Można bowiem wysunąć hipotezę, że obcowanie z *sacrum* ma na ten rodzaj inteligencji człowieka znaczący wpływ – może ją w jakiś sposób kształtować. Nawet z punktu widzenia zarządzania zasobami ludzkimi, z punktu widzenia rozwoju kapitału ludzkiego – nie jest całkiem obojętne, jakie są źródła inteligencji duchowej, w jaki sposób ludzie nabywają kompetencji z nią związanych. Z tego powodu, bardzo ważna okazuje się odpowiedź na pytanie, które zadałam sobie w moim projekcie doktorskim: czy w przypadku konkretnych grup społecznych w Polsce (młodzieży, członków wspólnot katolickich, „młodych dorosłych”, parafian z różnych obszarów geograficznych) religia dostarcza im **zasobów**, umożliwiających lepsze nawigowanie w życiu, szczególnie w kontekście zarządzania samym sobą (dyscyplinowania siebie) w złożonym społeczeństwie? W jaki sposób, i czy w ogóle, osoby badane z tych grup potrafią dokonać translacji kapitału religijnego na swój kapitał społeczny, ekonomiczny, intelektualny, symboliczny?

Badacze religii z nurtu teorii post-sekularnych, stanowiących dla mnie najważniejsze źródło inspiracji, z całych sił pragną uniknąć pułapki zastosowania błędnych narzędzi do pomiaru i rozumienia zjawisk religijnych w nowoczesności (czyli w „zamkniętym porządku immanencji”) i starają się unikać determinizmu teorii sekularyzacji nie tylko ze względu na zawarte w nim antyreligijne uprzedzenie [*bias*]. Starają się jej unikać także ze względu na fałszywie pojęty ewolucjonizm, który głosi, że religia stanowiła pewną fazę rozwojową, która się właśnie kończy, a nowoczesność jest kolejną i konieczną, fazą rozwoju ludzkości. Charles Taylor (2007) pokazuje na kartach cytowanego już dzieła, że, po pierwsze, impulsy sekularyzujące są zawarte już od początku w samym sercu chrześcijaństwa, w nieznanym wcześniej w innych religiach, podziale na „Państwo Boże” i „Państwo ziemskie”. W tym sensie, sekularyzacja jest po prostu fazą rozwoju samej religii chrześcijańskiej.

Po drugie, od samego faktu rozpadu pewnego świata symboli i praktyk (świata chrześcijańskiego), o wiele ciekawsze są, rozłożone w długim czasie historycznym, konsekwencje tego rozpadu. Rozpad etosów (etosu rycerskiego, etosu człowieka duchowego) ma swoje poważne konsekwencje w dziedzinie moralnej, prowadząc stopniowo do zjawiska „korozji charakteru” (Sennet 2006). Rozpad *imaginarium* chrześcijańskiego ma konsekwencje w postaci poczucia „bezdomności w świecie” oraz zaniku sztuki widzenia własnego życia jako sensownej opowieści (Greeley 2001). Zanik pamięci religijnej sprawia, że społeczeństwa nowoczesne skupiają się raczej na zapominaniu<sup>11</sup>

W konsekwencji wszystkich tych przemian, ośrodek legitymizacji, kiedyś zarezerwowany dla religii, coraz bardziej przesuwają się w nowoczesności w stronę „ja” i jego roszczeń do bycia najważniejszą, uniwersalną wartością. Jak pisał Norbert Elias (2011), proces cywilizacji polega na zastępowaniu odniesienia pionowego (ziemia-niebo) – odniesieniem horyzontalnym, czyli coraz bardziej skomplikowanymi grami międzyludzkimi, czy, jak pisał Witold Gombrowicz, „kościółem międzyludzkim”, podtrzymującym złożony, stale podatny na kryzysy legitymizacji, porządek społeczny.

Dwa, wyżej zaproponowane pojęcia - „ekonomia *sacrum*” oraz „kapitał religijny” - mają służyć opisowi konsekwencji przemian religijności na poziomie indywidualnym, czyli dla jednostek w społeczeństwie polskim. Pojęcia te pomagają zrozumieć, w jaki sposób nowoczesne jednostki starają się (racjonalnie, refleksyjnie) pogodzić swoją religijność ze zmiennym, niepewnym, pozbawionym stabilnych konturów życiem we współczesnym społeczeństwie, które zawiera bardzo wiele parametrów sprzecznych z religijnym *imaginarium*.

Konsekwencje przemian religijności na poziomie nie tyle indywidualnym, ile społecznym, konsekwencje najbardziej doniosłe dla procesów uspołecznienia, są trudniejsze do uchwycenia, gdyż są o wiele bardziej złożone. Zachodzi tu kompleksowy zespół zjawisk, do których opisu potrzebne są skomplikowane modele - nie tyle proste modele przyczynowe, ile raczej modele współzależności wielowektorowych procesów. Przykładowo, w cytowanej już pracy, Mary Eberstadt (2014) proponuje do opisu

---

<sup>11</sup> „Nie tylko dzieci, także dorośli <zapominają> legitymizujące odpowiedzi. Należy je ciągle <przypominać>”, pisze Peter Berger (1992: 63).

współzależności przemian rodziny i przemian religii model w postaci „podwójnej helisy”, czerpiąc inspirację z genetyki. Uważa ona, że przemiany rodziny i przemiany religii były w toku dziejów społeczeństw Zachodu współbieżne i współzależne – upadek „naturalnej” rodziny przyspieszał upadek religii w krajach zachodnich, i odwrotnie.

Mimo złożoności tego zagadnienia, nie można pomijać wpływu przemian religijności na kwestię uspołecznienia. Przede wszystkim dlatego, że jak twierdzi Marody (2014), problem uspołecznienia – wytwarzania, odtwarzania, przekształcania „całości społecznej”, więzi, tworzenia się „kleju” społecznego – jest jednym z najbardziej doniosłych problemów współczesnej socjologii. Uspołecznienie bez wymiaru wertykalnego było kiedyś niemożliwe, co opisywał w teorii powiązań religii i społeczeństwa Durkheim. Obecnie, jest co prawda możliwe, ale stało się przedsięwzięciem zawsze szkicowym, wiecznie niedoskonałym. Uspołecznienie zawsze wiązało się z presją na jednostkę, dyscypliną, kształtowaniem charakteru – obecnie polega raczej na drobiazgowym, ciągłym negocjowaniu z innymi zaspokajania licznych potrzeb „ego” w taki sposób, aby jak najmniej kolidowały one z pożądaniami „alter”.

W takim kontekście kulturowym, celem moich własnych badań oraz dociekań teoretycznych stało się poszukiwanie sposobów, na jakie ludzie i grupy, szczególnie w społeczeństwie polskim, używają *sacrum* w celu uspołecznienia i zdomowienia w świecie (budowania spójnego projektu własnego życia, relacji między sobą oraz ze światem), w jaki sposób *sacrum* staje się im potrzebne do umocnienia swoich wyborów, dotyczących aksjologicznego porządku, w jakim chcą żyć.<sup>12</sup> Jak bowiem zauważył Peter Beyer, „tak, jak nauka, ekonomia, czy system opieki zdrowotnej, religia może służyć nie tylko jako wspomaganie i zabezpieczanie religijnej wiary lub jej wyznawców, ale także może wzmocnić się przez posiadanie daleko idących implikacji poza rzeczywistością stricte religijną” (Beyer 1994: 78).

---

<sup>12</sup>W swojej książce o jednostce ponowoczesnej Marody (2014) wyróżnia trzy najważniejsze, konkurujące ze sobą porządki aksjologiczne współczesnego społeczeństwa, skupione wokół trzech tak różnych wartości, jak: ekonomiczny sukces i skuteczność, osiągnięta przed konkurencją z innymi; wspólnota i rodzina, oraz ich ochrona; bycie sobą, samorealizacja, autentyczność (Marody 2014: 308). Wydaje się, że ludzie mogą czerpać ze „skarbcza” tradycji religijnej po to, aby realizować się we wszystkich trzech porządkach, choć oczywiście będą czerpać z niego bardzo selektywnie, głównie po to, aby wzmocnić wcześniej dokonane wybory tożsamościowe, przykładem tego może być zamiana silnie moralnie zobowiązującego przykazania o niedzielnej Mszy, na niezobowiązujące, *life-style’owe*, niedzielne „bywanie w Kościele” [*churching*], będące elementem nowoczesnego stylu życia klasy średniej.

## ROZDZIAŁ II. ZAŁOŻENIA EPISTEMOLOGICZNE I METODOLOGICZNE W BADANIU RELIGIJNOŚCI

Niezależnie od problemów związanych z definiowaniem religijności, i zróżnicowaniem tych definicji, w badaniu i analizowaniu religii bardzo istotna jest przyjmowana przez badacza perspektywa epistemologiczna, która wyznacza sposób interpretacji badanych zjawisk religijnych. Inaczej interpretuje te same zjawiska badacz przyjmujący perspektywę pozytywistyczną, inaczej konstruktywista społeczny, jeszcze inaczej badacz inspirowany perspektywą hermeneutyczną lub fenomenologiczną.

Perspektywa epistemologiczna przyjmowana przeze mnie w niniejszej pracy jest synkretyczna, choć najwięcej czerpię z fenomenologicznego podejścia do religii. Zgodnie z tym podejściem, uznaję religię za zjawisko *sui generis*. Zjawiska religijne i duchowe nie są, moim zdaniem, redukowalne do żadnych innych, prostszych elementów. Nie sprowadzają się do specyficznego typu aktywności mózgu ludzkiego (choć oczywiście korelują z pewnym rodzajem aktywności mózgowej), nie są rodzajem gry językowej, nie są też, jak twierdzą funkcjoniści, rodzajem ewolucyjnie wykształconego behawioru ludzkiego gatunku, o znaczeniu przede wszystkim terapeutycznym i uśmierzającym lęki egzystencjalne i lęk przed śmiercią.

Zawieszając, jako z gruntu „niedowodliwą”, kwestię udowodnienia (lub nie) realnego istnienia bytów nadprzyrodzonych, do których religia się odnosi, można, jak sądzę, za Durkheimem (1990) uważać religię za „prawdziwą” w tym sensie, że stanowi ona trwałą cechę ludzkości. Jak pisze współczesny następca Durkheima, Jonathan Haidt „religie w istocie działają, w tym sensie, iż tworzą moralne społeczności. Działają, bo redukują zachowania egoistyczne, spajają grupy, czynią je bardziej efektywnymi i dostatnimi (...) religie to nie wirusy.” (Haidt 2014: 17).

Bliska jest mi perspektywa socjologii i antropologii interpretatywnej, z jej zasadą „gęstego opisu” (Geertz 2005). Badacze pracujący zgodnie z zasadą „gęstego opisu” dążą do ustalenia, jak same osoby badane rozumieją świat (np. religijny), w którym żyją. W socjologii interpretatywnej liczy się podążanie za osobami badanymi, za ich rozumieniem

świata społecznego, który aktywnie współtworzą. Takie podążanie za osobami badanymi, nawet jeśli ich świat jest pełen irracjonalności i sprzeczności, liczy się bardziej niż dążenie do dopasowania odkrywanych zjawisk do jakiegoś gotowego, z góry założonego modelu teoretycznego, gdyż celem badania podejmowanego w perspektywie interpretatywnej jest przede wszystkim zrozumienie, co dla samych badanych jest ważne w świecie codziennym, który tworzą – to oni sami najlepiej wiedzą, co w nim jest najważniejsze, a co można pominąć. Badacz nie powinien narzucać im własnych interpretacji ani pojęć, nie powinien też doszukiwać się „głęboko ukrytych ewolucyjnych funkcji” badanych zjawisk, ani uprawiać „hermeneutyki podejrzliwości” wobec znaczeń, jakie podają mu osoby badane.

W przypadku socjologii interpretatywnej bardzo liczy się także sama sytuacja badania - „gęsty opis” jest możliwy tylko wtedy, kiedy sam badacz decyduje się na „głębokie zanurzenie” w badanym świecie, często do niego powraca, nie separuje się od niego poprzez własny, „naukowy” dystans (por. Grabowska 1989). W perspektywie interpretatywnej nie przystępuje się do badania z gotową definicją tego, czym jest „religia”, ale raczej owa definicja wyłania się dopiero w trakcie samego badania. Badanie ma zatem charakter indukcyjny – badacz rekonstruuje to, co to znaczy być osobą religijną, na podstawie samointerpretacji osób badanych.

Wreszcie, w badaniach prowadzonych w perspektywie interpretatywnej liczą się takie kategorie, jak gry, narracje, opowieści, rytuały, „dramaty społeczne” (Turner 2005), „dzianie się” społecznej rzeczywistości (Piette 1999). Opowiadanie, narracja, jest w tej perspektywie jedną z najważniejszych praktyk społecznych. To w opowieściach ludzie komponują swoją tożsamość, swoją historię osobistą; w narracjach rekonstruują pamięć i tworzą projekcje przyszłości; w narracjach odtwarzają dynamikę procesów życiowych i społecznych. Sytuacja badania sprzyja tworzeniu takich narracji, a zatem nie tylko rozumieniu osoby badanej przez badacza, ale także samorozumieniu osób badanych.

Jak twierdzą James V. Spickard, J. Shawn Landres i Meredith McGuire (2002) w książce poświęconej etnografii religii, najbardziej fundamentalny podział metodologiczny wśród badaczy zjawisk religijnych to podział na, z jednej strony, tych badaczy, którzy są zainteresowani globalnym obrazem religijności społeczeństw i globalnymi trendami zmian religijności i używają metod ilościowych oraz, z drugiej,



tych, którzy są zainteresowani szczegółowym obrazem, detalami badanymi w sposób jakościowy na małych próbach.

Pierwsi mówią nam, jacy ludzie, jakie społeczeństwa są bardziej religijne niż inne (w kategoriach socjo-demograficznych), w jaki sposób są religijni (jakiego rodzaju praktyki przeważają) i pozwalają dowiedzieć się, co wpływa na poziom religijności (jaki kontekst społeczny, polityczny, kulturowy, ekonomiczny). Natomiast ci drudzy odkrywają, co właściwie znaczy „religia” dla jednostek (por. Piette 1999), w jaki sposób nadają one znaczenie swoim praktykom religijnym i jak te praktyki pozwalają im z kolei nadać znaczenie własnemu życiu oraz światu, w którym żyją.

Oba te style badawcze są tak samo wartościowe, choć służą odmiennym celom. Styl nomotetyczny pozwala odnajdywać uniwersalne wzory rządzące życiem społecznym, w drugim stylu (idiograficznym) chodzi o to, aby zrozumieć jak poszczególni ludzie funkcjonują w świecie, jak nadają mu znaczenie. W pierwszym stylu badawczym uważa się, że „prawda” kryje się we wzorach, a nie w detalach. Z kolei badacze posługujący się metodą idiograficzną nie szukają ogólnych, społecznych wzorów, ich celem jest zrozumienie konkretnych grup, konkretnych kontekstów i wspólnot. W badaniach skupiają się na tym, jakie aktorzy społeczni mają cele i zamiary. Jakie mają intencje, kiedy się modlą? Co rozumieją przez sformułowanie „służba Bogu”?

Oczywiście, interpretacje odkrywane przez badaczy jakościowych mają przełożenie na szerszy kontekst społeczny. Po pierwsze, właśnie w badaniach jakościowych możliwe jest śledzenie „zmienności w czasie i przestrzeni” treści kryjących się za najważniejszymi kategoriami używanymi przez osoby badane do opisu ich praktyk i doświadczenia. Po drugie, w żadnym badaniu ilościowym nie jest możliwe odkrycie całego bogactwa religijnego *imaginarium* (Greeley 2001), jakie kształtuje świat życia osób badanych. Sondaże mierzą dane dające się skwantyfikować, a zatem nie rejestrują tego, co mieści się w wyobraźni osób badanych, sposobów zmysłowego odbierania przez nich świata, sposobów ucieleśniania przez nich treści religijnych; nie są w stanie zdać sprawy z tego, jak ludzie używają wyobraźni religijnej, a także z wewnętrznych napięć i konfliktów duchowych, jakie przeżywają.

Jakościowe badania religijności, choć dają wgląd w świat wyobraźni, zmysłów, praktyk cielesnych, a także zdają sprawę z całej niejednoznaczności i sprzeczności

ludzkich myśli i zachowań, związane są jednak z całym szeregiem problemów metodologicznych, które warto pokrótce opisać w tym miejscu. Trudności związane z wywiadem jakościowym na temat kwestii religijnych zostały opisane np. przez Mirosławę Grabowską (1989) w pracy zbiorowej, poświęconej socjologii jakościowej.

Wskazuje ona, że samo używanie pojęcia „religii” i „religijności” w badaniu terenowym jest dla badanych osób w jakimś sensie inwazyjne. Osoby badane czują się nieswojo w wywiadach prowadzonych na ten temat. Dlatego tak ważne jest, aby jakościowe badanie religijności dokonywane było w specyficznym kontekście i atmosferze, czyli było zdolne do uznawania tego, co irlandzki autor Lawrence J. Taylor (1995) nazwał „okazjami wiary” [*occasions of faith*]. Nie jest obojętne, gdzie i kiedy badamy religijność, w jakiej przestrzeni i w jakim czasie. Nie jest obojętne, w jakie ramy badacz wpisuje swoje własne pytania o życie religijne osób badanych – czy są to ramy „zobiektywizowanego” wywiadu naukowego czy ramy bardziej spersonalizowanych form wypowiedzi, jak dialog, świadectwo, zwierzenie. Znaczenie ma decyzja badacza o tym, na ile realizuje z góry założony scenariusz, a na ile stwarza przestrzeń dla własnej opowieści osoby badanej. W zależności od nastawienia badacza, rezultaty mogą być zupełnie inne.

Dlatego badanie religijności wymaga uznania, że przestrzeń, w jakiej żyje osoba badana, przedmioty, którymi się otacza, gesty ciała, sposób bycia w tej przestrzeni – wszystkie te aspekty mają bardzo duże znaczenie. Jak już wspominałam, religijność nie jest czymś, co rozgrywa się tylko w głowie osoby badanej, ale raczej czymś, co rozgrywa się w relacjach – pomiędzy osobą badaną a jej otoczeniem, a także pomiędzy osobą badaną i przestrzenią, w której żyje. Rola kontekstu badania jest bardzo ważna - inaczej będzie o swojej religijności opowiadała młodzież zgromadzona pod gołym niebem na festiwalu religijnym na Polach Lednickich, inaczej – młodzież zgromadzona przez katechetę w klasie szkolnej, jeszcze inaczej – wolontariusze pracujący w hospicjum z ubogimi, a inaczej – pielgrzymi zdążający w tradycyjnej pieszej pielgrzymce do Częstochowy.

Im bardziej badanie spełnia kryteria prawdziwego międzyludzkiego spotkania, dialogowości, czyli im bardziej badacz rezygnuje ze sztucznej, „autorytatywnej” pozycji (pozycji, w której zawarta jest przewaga nad badanym), tym lepiej badanie to pozwala

wejść w świat znaczeń osoby badanej. Jak zresztą trafnie zauważa Clifford Geertz (2001), to nowe, bardziej pokorne i dialogiczne podejście do badań jest dla współczesnych badaczy wielką szansą na pozbycie się autorytatywności, która nie pasuje już do współczesnego świata.<sup>13</sup>

Aby osiągnąć ten cel, podjęłam badania w trzech obszarach: po pierwsze, badania indywidualnych wyborów i ścieżek życiowych „młodych dorosłych” Polaków; po drugie, badania członków organizacji i grup religijnych; po trzecie, badania przestrzeni wspólnot parafialnych, szczególnie tych peryferyjnych, które nadal są dla wielu osób w Polsce bazowymi „wspólnotami przetrwania” [*units of survival*], by ponownie użyć terminu Norberta Eliasa (2003).

Procesy uspołecznienia toczą się we wszystkich obszarach życia, można je zatem badać z różnej perspektywy. Dla mnie, szczególnie ciekawym punktem wyjścia stało się badanie religijności, gdyż religijność jest „wcielonym” fenomenem społecznym. Jest bliska ciału, bliska codzienności, przestrzeni domu. Religia jest także szczególnym nośnikiem pamięci społecznej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, skupiającym w sobie specyficzny język, narzędzia oraz schematy działania, które są „wcielone” w ludzkie nawyki. Jak pisze Marody, „udostępniana w trakcie codziennych oddziaływań zawartość każdego z tych nośników stanowi przede wszystkim odzwierciedlenie wiedzy i umiejętności starszego pokolenia, niezbędnych do radzenia sobie z podstawowymi problemami, jakie stwarza życie ludzi w konkretnej społeczności, funkcjonującej w konkretnym środowisku. W tym sensie, zasadnicza wiedza i oceny, w jakie wyposażany jest umysł jednostki oraz umiejętności <<wcielane>> w jej działania są zawsze zlokalizowane w określonym czasie historycznym, będąca zaś <<produktem>> socjalizacji jednostka jest zawsze człowiekiem tego czasu i miejsca, w którym żyje.” (Marody 2014: 23)

---

<sup>13</sup> „Wybór [badacza] nie ogranicza się jedynie do alternatywy: albo będzie opłakiwał utraconą przeszłość, albo z entuzjazmem witał nadchodzącą przyszłość. Nie jest to też wybór między byciem tradycyjnym antropologiem-bohaterem, a typowym postmodernistą. Jest to właściwie wybór między trzymaniem się tradycji badawczej, którą charakteryzuje dyscyplina naukowa (choćby i nie do końca uformowana), będąca niezbędnym fundamentem etyki badacza – a postawą odmienną, którą charakteryzuje „przepracowywanie”, „renegocjowanie”, „reinterpretowanie” tej tradycji badawczej, po to, aby osiągnąć bardziej „multi-centryczne”, „pluralistyczne”, „dialogiczne” podejście, w którym zagłębienie w życie innych ludzi (którzy nie będą nigdy w stanie w równym stopniu zagłębienie w życie badacza) jest uważane za coś, czym w istocie jest – czyli za pozostałość postawy kolonialnych zdobywców.” (Geertz 2001: 117)

Innymi słowy, aby zrozumieć, w jaki sposób funkcjonują na co dzień Polki i Polacy, należy zrekonstruować sposób modelowania ich umysłów i ich funkcjonowania, jako jednostek, przez wyżej wymienione nośniki pamięci społecznej, których oddziaływaniu socjalizacyjnemu są poddawani od narodzin, w tym ich specyficznym wydaniu, jakiego dostarcza religia katolicka. Niezależnie bowiem od skalkulowanej „delty” wiary i niewiary przypadającej na daną jednostkę, wyborów światopoglądowych dokonywanych w wieku dojrzałym, czy też (mierzonej w sondażach) skali jej zaangażowania religijnego, elementem socjalizacji w polskim społeczeństwie było w większości przypadków jej zanurzenie w rodzinie i środowisku, na ogół przepojonymi katolickimi symbolami, zwyczajami, pojęciami i wcielonymi nawykami.

Z tego faktu wynika dalszy fakt, najbardziej dla mnie badawczo interesujący – jeśli współcześnie, w polskim społeczeństwie, zmieniają się stopniowo parametry środowiska socjalizacyjnego, a religia przestaje być tak silnym elementem socjalizacji, jakim była w poprzednich pokoleniach, i jednym z aspektów „wcielonej” pamięci społecznej, to w wyniku tej zmiany będą kształtowały się inne jednostki – z innym umysłem, innym sposobem funkcjonowania, innymi horyzontami moralnymi i skryptami postępowania. Interesowało mnie w moich badaniach, w jakich obszarach życia społecznego ta zmiana parametrów socjalizacji zachodzi najszybciej i jakie są konsekwencje tej zmiany dla więzi społecznej. Interesowało mnie też, co się dzieje z religijnością, która w coraz mniejszym stopniu jest dla jednostek – nie poddawanych refleksji na co dzień – zespołem głęboko wcielonych nawyków (*habitus*), a w coraz większym stopniu staje się świadomym wysiłkiem, czymś, czego się uczą, po prostu - kolejnym racjonalnym wyborem jednostek, sytuującym się na tym samym poziomie, co inne wybory dotyczące stylu życia.

Aby przyjrzeć się z bliska przemianom wzorów religijności (szczególnie zaś – wzorów przekazu religijności, wzorów religijnej socjalizacji w rodzinie i małej społeczności), zdecydowałam się na wybór trzech obszarów do badań w terenie. Jednym z tych obszarów było życie wspólnot parafialnych na prowincji, w małych miejscowościach, które zdecydowałam się badać przy użyciu metody *case study*. Drugim obszarem była aktywność ruchów i stowarzyszeń katolickich, szczególnie gromadzących ludzi młodych; trzecim - indywidualna religijność „młodych dorosłych” Polaków,

żyjących w dużych ośrodkach miejskich, będących w tej fazie cyklu życia, w której podejmuje się kluczowe życiowe decyzje: o wyborze życiowych wartości, zawodu, rodziny, miejsca zamieszkania, stylu życia.

Te trzy obszary badawcze zostały wybrane ze względu na to, że reprezentują – oczywiście na poziomie analitycznym – trzy poziomy wielokierunkowej dynamiki przemian religijności w Polsce, odpowiednio do trzech poziomów sekularyzacji, zaproponowanych przez Karla Dobbelaere’a (1981). Życie parafialne w małych ośrodkach wciąż przebiega wedle takich wzorów, które na ogół zapewniają ciągłość przekazu międzypokoleniowego, tam także socjalizacja religijna wciąż częściej zakończona jest sukcesem; z drugiej strony, pojawiają się tam też zjawiska zupełnie nowe, typowe dla czasów po-nowoczesnych, czyli „tożsamość oporu” (Castells 2008), zorientowana na aktywne budowanie (z użyciem religii jako platformy mobilizacji) wspólnoty/ruchu społecznego w kontrze do wartości proponowanych przez współczesne społeczeństwo. Z kolei „młodzi dorośli” żyjący w dużych miastach są grupą pokazującą przyszłe kierunki ewolucji polskiej religijności. W tej grupie widać także kontury przyszłych (możliwych) konsekwencji osłabiania się religii jako nośnika pamięci społecznej i jako jednego z czynników kształtujących tę unikalną „wiązkę nawyków”, jaka czyni jednostkę ludzką członkiem konkretnego społeczeństwa.

Przyjrzenie się z bliska tym różnym poziomom, na których można obserwować dynamikę przemian religijności w polskim społeczeństwie było podstawą całego mego projektu doktorskiego. W efekcie tych badań, a także towarzyszących im studiów nad literaturą, pragnę w niniejszej pracy zaproponować kilka nowych kategorii porządkujących namysł nad przemianami religijności Polaków. Czynię to w takim celu, aby pogłębić i zniuansować dyskusję toczącą się na ten temat, a także po to, aby wyjść poza dominujący (szczególnie w sferze publicznej i publicystyce) schemat rozmowy o religii w Polsce głównie w kontekście śledzenia trendów sekularyzacji, z jednej strony, i „oporu” wobec tych trendów, z drugiej strony.

Badania stanowiące punkt wyjścia do tych rozważań przeprowadzone zostały w latach 2004-2010 przeze mnie i dr Sławomira Mandesa, z okresowym udziałem studentów i praktykantów Instytutu Socjologii UW. Wyniki badań zostały wykorzystane w kilku opublikowanych wcześniej artykułach i rozdziałach publikacji zbiorowych,

przywoływanych w niniejszej pracy, które napisałam wspólnie z dr Sławomirem Mandesem. Pragnę podkreślić, że wiele z przywoływanych w niniejszej pracy myśli i wniosków powstało w toku naszej wspólnej, zespołowej pracy badawczej i wielu dyskusji teoretycznych, co starałam się zaznaczać w odpowiednich miejscach niniejszej pracy.

Jednak nie tylko same badania terenowe i rozmaite wnioski z nich płynące były siłą napędową intensywnego namysłu nad religijnością Polaków, jej przyszłością, a zarazem całego niniejszego projektu doktorskiego. Motywacja do zajęcia się przemianami wzorów polskiej religijności wynikała z przekonaniu, że nauki społeczne powinny dziś szczególnie zaakcentować swój wymiar humanistyczny i znaczeniowy, aby nie ulec pokusie stania się jedynie eksperckim zapleczem dla pragmatycznych twórców polityk publicznych [*policy-makers*] i inżynierii społecznej. O takim niebezpieczeństwie dla nauk społecznych piszą, w nawiązaniu do Pierre'a Bourdieu, analitycy badający zaangażowanie socjologii w transakcje na przecięciu pola władzy, pola wiedzy eksperckiej i pola biurokracji. W efekcie takiego zaangażowania, następuje tworzenie hybrydowych przekonań i opinii o bardzo dużej sile oddziaływania – na poły naukowych, na poły eksperckich, w każdym przypadku – trudnych do zakwestionowania dla zwyczajnego człowieka.

Przykładami takich przemożnych i wpływowych „hybrydowych przekonań”, powstających na styku pola władzy i pola nauk społecznych, jest, między innymi, wiara w postęp ekonomiczny napędzany przez naukę, wiara w coraz większą demokratyzację kultury (zachodniej) i poprzez tę kulturę, wiara w absolutnie równe szanse w edukacji<sup>14</sup>. Socjologia, o ile nie chce uwikłać się w tego typu transakcje z polem „rozproszonej” władzy (stając się jej „eksperckim” zapleczem) i aby ocalić humanistyczny sens swego istnienia, powinna nie tylko „obsługiwać” pole władzy, ale przede wszystkim dostarczać narzędzi samorozumienia i artykulacji własnego losu jednostkom, aktorom społecznym, instytucjom i grupom (przede wszystkim tym pozbawionym władzy i wpływów). Samorozumienie, refleksyjność, a także rozumienie innych ludzi i kultur, w kontekście

---

<sup>14</sup>Dobre podsumowanie różnego rodzaju problemów wiążących się z produkowaniem takich „hybrydowych przekonań” na przecięciu pola nauk społecznych i pola władzy stanowi artykuł Vincenta Dubois *The Fields of Public Policy* (2012). Artykuł ten jest dostępny pod adresem [https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/660574/filename/Field\\_pour\\_Hal.pdf](https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/660574/filename/Field_pour_Hal.pdf)

presji wyborów tożsamościowych, jest dziś ogromnie potrzebne zwykłym ludziom podejmującym codzienne wybory w pluralistycznym społeczeństwie.

Każdy z nas jest dziś znacznie bardziej wyczulony na kwestie granic i treści własnej tożsamości, przede wszystkim ze względu na rosnące zróżnicowanie społeczeństwa. Każdy na co dzień staje wobec sytuacji, w których konfrontuje się z konkurencyjnymi wyznaniem i światopoglądami (por. Huntington 2000; Castells 2008; Appadurai 2009). Oznacza to znacznie większą wrażliwość i wyczulenie na punkcie obrony własnej tożsamości, a niekiedy nawet nasilenie „odruchów obronnych”, co na przykład Arjun Appadurai (2009) opisuje w swojej „geografii gniewu”. Wiadomo doskonale, czym skutkują tego typu „odruchy obronne” w skali społecznej – niekoniecznie od razu jawną wrogością i czynną agresją wobec Innego, ale zawsze tworzeniem negatywnych stereotypów, brakiem porozumienia, wysokim poziomem lęku, zjawiskami typu „panika moralna” (Zielińska 2004).

Z tych właśnie względów, aby reakcja społeczna na Innego i reakcja na pluralizowanie się wierzeń i postaw, nie była reakcją lękliwą, instynktowną, odruchową, lecz refleksyjną, świadomą, rozumiejącą, empatyczną, potrzebna jest taka socjologia, która daje aktorom społecznym, pełnym lęku o własną tożsamość, narzędzia lepszego zrozumienia samych siebie i zrozumienia innych. Na tym polu szczególnie socjologia i antropologia religii mają dziś wielkie zadanie, a wręcz misję do wykonania (por. Davie 2007).

## ROZDZIAŁ III. ZASOBY RELIGIJNE W PARAFIACH I SPOSOBY ICH WYKORZYSTANIA

### 3.1. Rola badań parafii w studium przemian religijności<sup>15</sup>

Życie parafialne w mniejszych ośrodkach w Polsce jest wciąż, w moim przekonaniu, obszarem, gdzie istnieje najwięcej struktur społeczno-religijnych o charakterze hybrydowym - są to struktury zarazem religijne, jak i jednocześnie obywatelskie, samopomocowe, gospodarcze. Ponieważ obszary peryferyjne w całej Europie Środkowo-Wschodniej, nie tylko w Polsce (czyli obszary wiejskie, tereny popegeerowskie, małe miasteczka) można określić jako obszary o spowolnionej modernizacji, i – co się z tym wiąże – mało zaawansowanej funkcjonalnej dyferencjacji, oznacza to, że na tych obszarach, w mniejszym stopniu poddanych impulsom modernizacji, religia nie jest rzeczywistością aż tak bardzo wyraźnie oddzieloną od innych obszarów życia, jak w wielkich miastach.

Można podać wiele przykładów takiego „zmieszania”, czy też niedostatecznie zaawansowanej dyferencjacji funkcjonalnej. Istnieją takie mikrostruktury parafialne, w których mieszają się funkcje gospodarcze, więziotwórcze, samopomocowe, czy nawet po części terapeutyczne. Ze względu na to zmieszanie różnorodnych funkcji, można stwierdzić, iż życie religijne, które obserwujemy na terenach peryferyjnych, jest tożsame z religią organiczną, w odróżnieniu od życia religijnego, które obserwujemy w środowisku wielkomiejskim, które z kolei można nazwać religią intencjonalną. Te dwa pojęcia - religii organicznej i religii intencjonalnej - wydają mi się bardziej użyteczne analitycznie (także dla potrzeb analizy zgromadzonego przeze mnie materiału empirycznego), niż znane i często cytowane w polskiej literaturze pojęcia „Kościoła ludu” i „Kościoła wyboru”, autorstwa Władysława Piwowarskiego (1995).

Rozróżnienie między religią organiczną i religią intencjonalną zawdzięczam autorom bardzo cennego opracowania (Johnson, Tompkins, Webb 2008), które w sposób

---

<sup>15</sup> Fragmenty tego rozdziału były wcześniej drukowane w postaci artykułów: Mandes, Rogaczewska (2008) oraz w specjalnym opracowaniu Stefana Wilkanowicza na stronie ZNAK-u <http://www.znak.org.pl/parafia/index.php>



systematyczny zbiera i omawia wyniki kilkuset rozmaitych badań porównawczych, dotyczących wpływu „czynnika wiary” [*the faith factor*] na takie obszary życia społecznego, jak kapitał społeczny, jakość życia, zdrowie publiczne, zaufanie i szeroko rozumiany dobrostan populacji [*well-being*]. Autorzy ci twierdzą, że „czynnik wiary” może oddziaływać zarówno na jednostkę, jak i na grupy i zbiorowości, na dwa możliwe sposoby. Te dwa sposoby oddziaływania autorzy publikacji definiują właśnie jako religię organiczną i religię intencjonalną.

Religia organiczna oznacza „taki rodzaj wpływu, który wiąże się z religijnością praktykowaną w długim okresie czasu, tak, jak w przypadku małych dzieci, które zostały wychowane w religijnych domach przez religijnych rodziców. Religijne aktywności, przyzwyczajenia, zaangażowania, przekonania stają się w takim przypadku – w długim okresie czasu – częścią codziennego życia” (Johnson, Tompkins, Webb 2008: 8). Natomiast w przypadku religii intencjonalnej mamy do czynienia z takim rodzajem wpływu religijnego, który oddziałuje na jednostkę w bardzo określonym czasie jej życia. Ponadto, oddziaływanie to zmierza do konkretnych rezultatów i ma dość precyzyjnie określone stadia. Ludzie w jakimś sensie sami decydują się na poddanie się oddziaływaniu danej religii, jest to wybór świadomy. Ilustracją takiego oddziaływania jest na przykład edukacja w szkole katolickiej, wychowanie w duszpasterstwie, duszpasterstwo więźniów, czy też udział osób uzależnionych w religijnie zorientowanej terapii uzależnień, bądź udział osób bezdomnych we wspólnocie, która wspiera wychodzenie z bezdomności. W takim przypadku, wpływ religii na jednostkę jest co prawda ograniczony w czasie, ale też bardzo ściśle związany z jakąś konkretną potrzebą konkretnej jednostki (potrzeba terapeutyczna, socjalna, zdrowotna, duchowa etc.).

Rozróżnienie to okazało się bardzo pomocne w analizie wyników prowadzonych przeze mnie badań jakościowych. Z jednej strony, badałam bowiem życie parafialne na prowincji – gdzie wciąż mamy do czynienia z religią organiczną, opartą na „długim trwaniu” tradycyjnego habitusu religijnego, z drugiej zaś strony – religijność indywidualną młodych ludzi żyjących w wielkich miastach, którzy angażują się w życie religijne ze względu na różnorodne, indywidualne potrzeby, poszukując w religii odpowiedzi na ich własne, indywidualne pytania.

Jak twierdzą autorzy cytowanej wyżej publikacji na temat „czynnika wiary”

pośredniczącego w budowaniu kapitału społecznego i dobrostanu społeczeństw, religia organiczna charakteryzuje się tym, że jest na wielu poziomach zmieszana ze strukturami codziennego życia. To zmieszanie religii i codzienności jest dla wielu jednostek czymś tak oczywistym, że na co dzień przestaje być przez nie dostrzegane, czy też uświadamiane. W takiej sytuacji religia organiczna jest po prostu rzeczywistością, która jest stale obecna, ale też ukryta, w postaci pewnej potencjalności, narzędzi kulturowych, symbolicznych, „wcielonych” skryptów, które „są pod ręką”, „na końcu języka”.

Warto też zauważyć, że elementy religii organicznej występują wciąż także w społeczeństwach, które w przytłaczającej większości przestały praktykować oraz przejawiać innego typu parametry religijności, dające się badać ilościowo. Bardzo interesującą implikacją teorii Danièle Hervieu-Léger, opisanej w jej *opus magnum* (Hervieu-Léger 1999a), czyli teorii „religii jako pamięci”, którą omawiałam w pierwszym rozdziale pracy, jest wniosek, że każde społeczeństwo (nawet z pozoru zsekularyzowane, jak społeczeństwa zachodniej Europy), w którym nie zaniknął całkowicie łańcuch przekazu pamięci religijnej, dysponuje pewnym ukrytym potencjałem wiary. Ten potencjał wiary może zostać uruchomiony w specjalnych okolicznościach, jak żałoba narodowa, pomoc humanitarna, kryzys ogólnospołeczny (np. klęska żywiołowa) – jak o tym piszą Bäckström et al. w książce poświęconej społeczeństwu szwedzkiemu (Bäckström, Beckman, Pettersson 2004) - lub konfrontacja z innymi religiami i wyznaniem, bycie wolontariuszem, czy też, odnawiające się nawet w zeświecczonych społeczeństwach, wiekowe praktyki duchowe, jak pielgrzymowanie (Knoblauch 2008).

Bardzo ważnym elementem, który może sprzyjać uruchamianiu się owego „potencjału wiary”, jest materialność religijnego dziedzictwa, czyli budynki kościelne, architektura, sanktuaria, miejsca święte, szlaki pielgrzymkowe (takie jak najważniejszy i największy w Europie szlak pielgrzymkowy do Santiago de Compostela, czyli El Camino). Owa materialność jest na tyle istotna, że dużą pułapką dla socjologa religii byłoby upieranie się przy tym, by badać przede wszystkim bezcielesne idee, dyskursy, kody i przekonania religijne [*beliefs*], a pomijać materialność religii, jej postać wcieloną nie tylko w ciała wiernych (w postaci habitusu), ale także w świat rzeczy, budynków, krajobrazu etc.

Dlatego zdecydowałam się na badania terenowe polskich parafii na prowincji,

gdzie można badać religię organiczną i potencjał wiary, tkwiący w materialności rzeczy, przestrzeni i wspólnych działań oraz różnorodne sposoby uruchamiania tego potencjału. Nie da się wiele powiedzieć o przemianach polskiej religijności bez przyjrzenia się życiu parafialnemu w sposób etnograficzny, w bliskim kontakcie z materialnością, zapachem i smakiem tegoż życia. Dlatego też w tym rozdziale mojej pracy podejmę problem relacji między instytucjonalnym, religijnym „centrum” a wielce zróżnicowaną lokalnością, czyli kwestię różnorodności wzorów funkcjonowania polskich parafii.

Lokalne odmiany życia parafialnego są ciekawym laboratorium przemian religijności, a przenikanie się nowoczesnej logiki efektywnej organizacji i przedsiębiorstwa z tradycyjną logiką dzielenia się i wspólnoty sprawia, że życie parafialne jest wdzięcznym obszarem jakościowych badań procesu przemian wzorców religijnych. Ponadto, peryferyjne, wiejskie parafie, wypełniające wiele funkcji pozareligijnych i społecznych, stanowią dobrą ilustrację re-kompozycji religii organicznej jako praktyki kulturowej i społecznej. Właśnie tam rodzą się nowe pomysły na praktyczną realizację idei religijnych (np. idei związanych z edukacją religijną i diakonią, czyli służbą bliźniemu w sytuacji społecznego i ekonomicznego wykluczenia), tam podejmowane są decyzje, jak ma wyglądać wspólne świętowanie Polaków w sferze publicznej. Przemiany więzi parafialnej mają też wpływ na lokalny kapitał społeczny i więź społeczną, choć ten wpływ kształtuje się nieco inaczej w miastach i na wsi. (por. Radziejowska 2015).

Na obszarach metropolitalnych, więź parafialna w Polsce przestaje być wypadkową jedynie współrzędnych geograficznych (por. Firlit 2012). W coraz większym stopniu polskie parafie stają się parafiami z wyboru (przynajmniej jeśli chodzi o wybór kościoła, do którego się uczęszcza, i księdza, którego się słucha). Pojawia się zjawisko parafii wirtualnych, na przykład dużych kręgów ludzi skupionych wokół konkretnych inicjatyw, kaznodziejów, liderów czy portali internetowych (na przykład uczestnicy rekolekcji ignacjańskich, skupieni wokół portalu deon.pl). Oznacza to, że budynek parafialny wypełniony wiernymi przestaje być dla proboszczów polskich oczywistością, ale niekoniecznie z tego powodu, że ludzie przestali wierzyć, tylko dlatego, że gdzie indziej poczuli się bardziej „jak w domu” niż w przypisanej im geograficznie parafii.

Po drugie, ta mobilność wiernych wynika także z tego, że nowe ruchy i wspólnoty

religijne, pozostają w dość dynamicznym napięciu z tradycyjnym, standardowym życiem parafialnym, szczególnie zaś dotyczy to ruchów charyzmatycznych, których lokalne oddziały działają przede wszystkim w miastach.

Wreszcie, mamy i trzeci, bardzo interesujący czynnik, powodujący zjawisko „churchingu”. Tym trzecim czynnikiem jest wzrastająca autonomia wiernych świeckich, nawet tych, którzy nie są skupieni we wspólnotach charyzmatycznych. Wierni ci chcą mieć prawo do korzystania po swojemu z zasobów, ze swoistego kapitału religijnego, jaki stanowi parafia. Zgodnie z bardzo trafną koncepcją Paula Zulehnera (1991), wiele osób wierzących przechodzi obecnie ewolucję „od poddanego do artysty korzystającego z wolności“, co oznacza, że poszukują dla siebie miejsca, gdzie będą mogli kultywować ekspresyjny wymiar religijności. To ostatnie zjawisko może zresztą przybierać na sile tym bardziej, im bardziej w habitusie młodszego pokolenia Polaków i Polek, przyzwyczajonych do życia w nowoczesnej, liberalnej gospodarce, zaznacza się obecność elementów typowych dla myślenia i działania konsumenta różnego rodzaju usług, który chce mieć możliwość swobodnego wyboru najlepszej dla siebie opcji, także jeśli chodzi o życie religijne i duchowe.

Inaczej przemiany więzi parafialnej wyglądają na obszarach wiejskich. W życiu parafialnym na prowincji Polski zachodzi niezwykle ciekawy proces przenikania się czy też zderzania się właśnie tych dwóch rodzajów habitusu - *homo oeconomicus* i *homo religiosus* - których wzajemnie relacje i napięcia najbardziej interesowały samego Maxa Webera (2009: 323-333). W parafiach na prowincji najlepiej widać, w jaki sposób - zależnie od rodzaju i zasobów kapitału religijnego - rozwiązywane są napięcia między funkcjami gospodarczymi i religijnymi parafii. Badanie jakościowe parafii pozwala dowiedzieć się, co wynika z „mieszania się” czynnika religijnego i gospodarczego. Czy nowe szanse, które otwiera przed wiernymi (ale też przed proboszczami!) swobodna gospodarka rynkowa, przekształcają postawy religijne lub nawet osłabiają je? Czy – z drugiej strony - tradycyjna religijność (czy też – jak to określiliśmy wyżej – religia organiczna) może stać się schronieniem przed niszczącymi, bezwzględными mechanizmami rynkowymi (konkurencja, przymus efektywności, konsumpcjonizm) dla ludzi, którzy nie odnajdują się jako gracze rynkowi, a nawet w jakimś sensie ograniczać racjonalność działania ekonomicznego?

Owe przenikanie się racjonalności *homo economicus* oraz habitusu *homo religiosus* może też prowadzić w przyszłości do zaskakujących efektów. Przedsiębiorczy parafianie, gdyby tylko proboszczowie im pozwolili, zapewne potrafiliby na różne ciekawe i nowe sposoby uruchomić ukryty potencjał parafii, zagospodarować budynki kościelne, sale katechetyczne, tereny zielone wokół parafii. Nie byłoby w tym nic dziwnego, wobec faktu, w jak bardzo innowacyjny sposób mieszkańcy wsi, nawet ci uważani za „wykluczonych”, potrafią gospodarować dostępnymi im, skąpymi zasobami. Całą rzeczywistość tej kreatywnej skrzętności, przedsiębiorczego ducha, „ekonomii biedy” odsłonił w swoich znakomitych badaniach terenowych Tomasz Rakowski (2009). Pamiętajmy też, że gęsta sieć polskich parafii powstawała w ubiegłym wieku w znacznej mierze jako budowle wznoszone „systemem gospodarczym”: siłami społecznymi, oddolnymi. Bardzo wiele kościołów było w czasach PRL-u budowanych w akcie sprzeciwu wobec komunistycznych zakazów i ograniczeń, tylko dzięki zaangażowaniu pracy fizycznej i zasobów samych wiernych, stąd mogą oni czuć, że kościół parafialny stanowi w jakimś sensie ich zasób, który należy także do nich i który oni sami mogą wykorzystać.

Powyższe napięcia i różne skutki przenikania się „nowej” racjonalności ekonomicznej oraz habitusu związanego z religią organiczną to nie jedyne procesy, które sprawiają, że lokalne życie parafialne, z dala od wielkich miast, jest niezwykle ciekawym „laboratorium” badawczym dla socjologa religii. Decydują o tym jeszcze inne czynniki. Spadek poziomu praktyk religijnych to jedna strona medalu. Jest on oczywiście dobrze udokumentowany w badaniach, które zaświadcza o stopniowym (choć nie gwałtownym) spadku liczby osób uczęszczających regularnie do świątyń, co jest widoczne w badaniach *communicantes* i *dominantes*. Drugą stroną są jednak nowe funkcje społeczne i kulturalne podejmowane przez polskie parafie (por. Radziejowska 2015).

Spółeczny popyt na te nowe funkcje polskich parafii wynika z różnych przyczyn, w tym z poszukiwania nowych, promieniujących centrów lokalnej aktywności, integrujących lokalną społeczność. W ostatnim ćwierćwieczu, po reformie samorządowej, nastąpiło w Polsce przesunięcie w stronę silniejszych identyfikacji lokalnych i regionalnych (Gorzelał et al. 1999). Poczucie przynależności do „małej

ojczyzny” jest silniejsze niż wcześniej, jednak ludzie czują się mniej związani z jednostką administracyjną, w której żyją (gminą czy powiatem) a bardziej z konkretnym, niepowtarzalnym miejscem, w którym żyją. Miejsca te są oswojonym, bliskim sercu fragmentem przestrzeni. Wiele takich nowych miejsc integrowania społeczności, tak zwanych społecznych „trzecich miejsc” w rozumieniu Raya Oldenburga (1999), mogą stanowić właśnie parafie, które – w ślad za społecznym popytem – mogą rozwijać liczne nowe funkcje kulturalne, integrujące i społeczne.

Należy też podkreślić, że sam Kościół instytucjonalny wykorzystał szanse, które pojawiły się wraz z odzyskaniem wolności w 1989 roku, do tego, aby przeorganizować swoje struktury i zasoby (por. Firlit 1998). Stało się to nie tylko przez zinstytucjonalizowanie edukacji religijnej w szkołach publicznych, ale też wejście Kościoła w sektor usług publicznych, opiekuńczych i socjalnych czy też uzyskanie wsparcia dla kościelnego szkolnictwa różnych szczebli (w tym wyższego). Przeorganizowanie struktur kościelnych spowodowało przeniesienie ciężkości wielu z nich (w tym – wielu parafii) z funkcji symbolicznej, komunikacyjnej, funkcji łączenia ludzi z transcendencją - na aktywności na płaszczyźnie pozareligijnej. Niklas Luhmann (1998) określał tego typu aktywność jako rodzaj „świadczenia” religii na rzecz innych podsystemów, takich, jak edukacja, pomoc społeczna, rynek.

Dla przyszłości polskiej religijności będzie sprawą rozstrzygającą, na ile dojdzie do jakiegoś rodzaju „nowej syntezy” między różnego rodzaju habitusami (np. habitusem ekonomicznej racjonalności i habitusem wspólnotowego dzielenia się). Na ile dojdzie do sytuacji, w której – ucieleśniony w materialności ciał, rzeczy, przestrzeni - „potencjał wiary” w polskim społeczeństwie będzie się przyczyniał do większej refleksyjności, świeżego myślenia (np. o integracji osób wykluczonych, o ekonomii solidarnej na terenach wiejskich) czy też raczej będzie się przyczyniał do zwiększania konfliktów, napięć, dysonansów poznawczych w praktycznym działaniu coraz bardziej nowoczesnych jednostek i grup, i ich decyzjach na co dzień?

Aby przybliżyć się do odpowiedzi na te pytania o przyszłość, warto nawiązać krótko do tradycji badań nad parafią w Polsce, i jej przeszłości.

### **3.2. Przemiany miejsca i roli parafii w życiu polskiego społeczeństwa**

Parafia zawsze stanowiła najważniejszą dla mieszkańców polskiej wsi instytucję kościelną, wpisaną od wieków w rytm codziennego i odświętnego życia. Parafie przez wieki angażowały wiernych na wsi, stanowiąc ośrodki ich mobilizacji do działania, a także przyczyniając się do wzrostu lokalnych zasobów kapitału społecznego. Ich rola w organizowaniu życia wspólnotowego na wsi zmieniała się, ale mimo tych zmian, parafia pozostawała podstawowym centrum autorytetu religijno-moralnego, a także ośrodkiem koncentrującym energię lokalnej społeczności, aż do czasów II wojny światowej.

Powojenne przemiany społeczno-polityczne, mające wpływ na miejsce religii w społeczeństwie polskim, przyniosły ze sobą zmianę miejsca i funkcji parafii w życiu wspólnot lokalnych. W okresie PRL-u polscy socjologowie religii w swoich pracach podejmowali próbę opisu tych przemian. Ks. Władysław Piwowski po przebadaniu szeregu parafii w różnych kontekstach społecznych, doszedł do wniosku, że: „Parafia była wspólnotą; już nią nie jest. Była nią, gdyż łączyła się ściśle z jakąś wspólnotą lokalną, wsią lub dzielnicą. Nie jest już nią w mieście. W coraz mniejszym stopniu jest nią na wsi, która również ulega przemianom. Wspólnotowy charakter parafii był więc związany z formami życia społecznego, nie pochodził zaś ze wspólnoty wiary. Co najwyżej wzmocniała ona więź wspólnotową nie przez siebie stworzoną.” (1969: 43). Piwowski odrzuca tym samym podejście, obecne na przykład w teoriach Czarnowskiego (1965), w którym religia jest pokazana jako jeden z głównych czynników więziotwórczych lokalnych wspólnot.

Zmiana perspektywy ujmowania parafii prowadziła do odmiennego ujęcia więzi społecznych łączących jednostki z parafią. Parafia była analizowana przez socjologów przede wszystkim ze względu na swój instytucjonalny i formalny związek z Kościołem, a jej inne funkcje były uznawane za drugorzędne. Na marginesie zainteresowania socjologów znalazła się kwestia różnych kreatywnych sposobów wykorzystywania przez wiernych zasobów związanych z parafią. Uwaga większości badaczy skupiała się na usługach, jakie parafia, a raczej jej kościelni funkcjonariusze (czyli księża sprawujący opiekę nad parafią) mogą świadczyć na rzecz członków społeczności oraz na śledzeniu, w jaki sposób te funkcje – szczególnie w miastach – są stopniowo przejmowane przez świeckie organizacje i instytucje (na przykład funkcje charytatywne – przez państwowy system pomocy społecznej). Analizowana w ten sposób więź parafialna, sprowadzona

została do swego rodzaju relacji instrumentalnej, na podobieństwo relacji między dowolną instytucją i jej klientami.

Ponieważ w socjologii powojennej rozpowszechniło się tego typu podejście, nie jest zaskakującą przytoczona wyżej opinia Piwowarskiego o malejącej roli parafii (Piwowarski 1969). Wynikła ona w dużej mierze z przyjętych ram teoretycznych, charakterystycznych dla pozytywistycznie zorientowanej socjologii religii, w której bada się przede wszystkim zewnętrznie dostrzegalne parametry religii. Wydaje się jednak, że opinia o malejącej roli parafii zawiera jedynie część prawdy. Parafie – i te miejskie, i te położone na terenach wiejskich – zmieniły się bardzo od czasów powojennych i na pewno różnią się od parafii typowych dla „Kościoła ludu”, lecz nie znaczy to, że stają się po prostu punktami usługowymi, typowymi dla „Kościoła wyboru” (por. Piwowarski 1995).

W tym symbolicznym porządku, pod „świętym baldachimem”, który uosabiała sobą parafia wiejska, pojawiały się w czasach reżimu komunistycznego zupełnie nowe zjawiska: wyjazdy do pracy poza wieś, emigracja zarobkowa, powszechne szkolnictwo, krytycyzm wobec księży, kultura masowa. W książce Edwarda Ciupaka (1961) poświęconej wiejskiej religijności słowo „sekularyzacja” nie było jeszcze wprost używane, ale autor uważał, że impulsy zeświecczenia w życiu parafii wiejskiej będą z czasem przybierały na sile.

Ciupak nie uwzględnił jednak szczególnego związku polskiego katolicyzmu z tożsamością narodową, związku, który dał podstawy do rekonstrukcji silnej pozycji religii w sferze publicznej (por. Marody, Mandes 2012) i w konsekwencji wpływał na religijność w wymiarze parafialnym, choć w zupełnie inny sposób. Różne teorie sekularyzacji, tworzone na gruncie rodzimej socjologii w okresie komunizmu, nie uwzględniały zresztą problemu historycznego kształtowania się tożsamości narodowej i jej splotu z religijnością. Fenomen ten, charakterystyczny dla takich krajów jak Polska czy Słowacja, jest zupełnie odmienny od doświadczeń społeczeństw zachodnich. Analizy tego niezwykle bliskiego związku polskiego katolicyzmu z tożsamością narodową są jednak obecne u niektórych autorów zachodnich (por. Michel 1995), a także polskich (Marody, Mandes 2012).

Niezwykłość tego ciasnego „splątania” tożsamości polskiej i katolickiej, o którym pisał Krzysztof Kosela (2003) polega na tym, że religię i Kościół obsadzono w roli



symbolicznych obrońców narodu, najpierw przed zaborczymi mocarstwami, a potem przed zagrożeniem ze strony komunistycznych idei i praktyk. W Polsce, ze względu na jej peryferyjne położenie w Europie, dość szybko pojawiła się symboliczna reprezentacja kraju jako „przedmurza” chrześcijaństwa, którego mieszkańcy bronią całej chrześcijańskiej Europy przed wrogami (np. Tatarami, Rosjanami, Szwedami), wspierani przez swoją potężną patronkę, „Królową Polski” zobrazowaną na bardzo czczonej ikonie Czarnej Madonny w Częstochowie. Oświeceniowa krytyka religii miała w Polsce bardzo ograniczoną recepcję, jedynie w bardzo wąskich kręgach elit, co sprzyjało przetrwaniu żywej ludowej religijności, pełnej ucieleśnionych obrzędów, folkloru i zachowań na pograniczu magii (Mielicka-Pawłowska 2012).

W okresie reżimu komunistycznego Kościół angażował się w walkę z komunizmem m.in. poprzez różnego rodzaju rytuały, pielgrzymki i uroczystości z okazji tysiąclecia „Chrztu Polski” (1966), pielgrzymki papieża Jana Pawła II. Bardzo wielu księży aktywnie wspierało, zarówno duchowo, jak i materialnie, związek zawodowy „Solidarność” i kręgi opozycji. Niezwykłą siłę tych sieci, oraz generowanych przez nie zasobów kapitału społecznego, zasobów motywacji, podmiotowości, inkluzji, znakomicie opisała w swojej monografii Maryjane Osa (Osa 2003).

Ten związek tożsamości narodowej z religijnością umocnił się w czasach komunizmu. W okresie PRL-u Kościół w Polsce stanowił niezastąpione zaplecze, infrastrukturę dla rodzącego się społeczeństwa obywatelskiego. Organizacje kościelne, jak KIK, czy też nieformalne środowiska wokół czasopism takich jak *Więź* czy *Znak* działały jak „gniazda”: centralne punkty przekazywania zasobów wiedzy, informacji i kontaktów w wielkiej społecznej sieci tworzonej na potrzeby ruchu opozycyjnego.

Kościół pełnił także niezastąpioną rolę mediatora między społeczeństwem obywatelskim i oficjalną władzą. Jednocześnie wewnątrz Kościoła stosowano, na masową skalę, metody duszpasterskie wypracowane jeszcze we wczesnych latach PRL-u przez Kardynała Stefana Wyszyńskiego, co zaowocowało masową mobilizacją wiernych, niekwestionowanym autorytetem pasterzy, ale wiązały się też z szeregiem skutków ubocznych, takich jak opóźnienie wprowadzania reform Soboru Watykańskiego II, które wiązały się z większą autonomią i podmiotowością osób świeckich, ich większą rolą w kształtowaniu oblicza Kościoła.

W okres transformacji demokratycznej po roku 1989 Kościół rzymskokatolicki w Polsce wchodził z kapitałem społecznym nieporównywalnym do tego, jaki posiadały inne instytucje. Formalnymi członkami Kościoła byli prawie wszyscy Polacy (z niewielkim odsetkiem nie-katolików, szacowanym na 3-5%).

Parafie, zwłaszcza miejskie, już w okresie komunistycznym stały się centrami – coraz bardziej odmiennego od tradycyjnego – życia religijnego, związanego z pojawianiem się i rozwojem szeregu nowych ruchów religijnych (np. Ruch Światło-Życie – Oaza). W ramach wszystkich parafii, w tym także wiejskich, realizowano inicjatywy ożywiające kulturę oraz społeczne (kolportaż prasy, miejsce spotkań, itd.), niezwiązane bezpośrednio z religią. W efekcie parafia stała się wyróżnionym miejscem w przestrzeni publicznej, lokalną areną spotkania, „trzecim miejscem”, dającym możliwość dyskusji, wyrażenia potrzeb i emocji. Parafia wciąż była w centrum życia lokalnego, było to jednak już inne centrum i innymi więziami łączyło ze sobą parafian.

Kolejne zmiany w zakresie roli parafii nastąpiły po przywróceniu demokracji w Polsce w 1989 roku. Wielorakie potrzeby społeczne, kulturalne i edukacyjne zaczęły być zaspokajane przez nowe, demokratyczne instytucje, świadczące usługi publiczne, a także przez wolne media oraz wolnorynkowych usługodawców. Należy podkreślić, że tempo przemian parafii było zróżnicowane w zależności od jej położenia. Z pewnością na terenach wiejskich funkcja parafii jako ośrodka pozwalającego zaspokoić potrzeby nie tylko religijne, przetrwała po transformacji w znacznie większym stopniu niż w miastach. Utrzymywanie się tej funkcji opóźniło też w jakimś stopniu modernizację wiejskiej parafii, rozumianą jako przenikanie wzorów bardziej zindywidualizowanej religijności. Owo utrzymywanie się dawnych funkcji wynikało też z dosyć znacznego zapóźnienia infrastrukturalnego terenów wiejskich, a upadek komunizmu, jak pokazują publiczne statystyki, przyniósł wręcz głęboki regres pod względem liczby bibliotek wiejskich, świetlic, ośrodków kultury, przedszkoli i tym podobnych centrów usług o charakterze socjalnym, usytuowanych na terenach wiejskich.

Było to najbardziej dotkliwe na terenach, gdzie uprzednio istniały państwowe gospodarstwa rolne. Na obszarach byłych PGR-ów po ich upadku w latach 1992-1994, parafie były praktycznie jedynymi instytucjami, jakie pozostały w niezredukowanym kształcie. Jak pokazuje przeprowadzone przeze mnie studium przypadku

popegeerowskiego Korytowa w województwie zachodniopomorskim, które będzie omówiony w dalszym ciągu niniejszego rozdziału, niektóre parafie przejęły niegdyś gwarantowaną przez państwo funkcję zapewniania elementarnych usług socjalnych dla pozbawionej dostępu do nich ludności z byłych PGR-ów. Nie było to jednak regułą i najczęściej zależało przede wszystkim od dobrej woli i aktywności proboszcza danej parafii.

By w sposób bardziej szczegółowy opisać specyfikę parafii wiejskich w sferze społecznej aktywności i mobilizacji, na początku warto odtworzyć ogólne właściwości obecnego pejzażu parafii katolickich w Polsce.

### **3.3. Obraz polskich parafii z lotu ptaka: podstawowe dane statystyczne**

Zgodnie z definicją socjologiczną, używaną przez autorów *Wykazu parafii w Polsce 2006*, parafia jako podstawowy element struktury Kościoła, jest „społecznością religijną, o określonej liczbie wiernych, na czele której stoi przywódca (proboszcz), żyjącą na danym terytorium z własnym obiektem sakralnym w celach sprawowania kultu.” (Wykaz 2006: 9)

Instytucja parafii jest wielowymiarowa – dlatego, aby zrozumieć, jak bardzo odmienne mogą być pełnione przez nią funkcje oraz jak dalece z pozoru podobne parafie mogą się różnić między sobą, trzeba zdać sobie sprawę z tej wielowymiarowości. W pierwszym wymiarze, teologicznym, parafia jest instytucją Kościoła katolickiego, w drugim wymiarze, horyzontalnym, jest terytorialnie zakreśloną lokalną wspólnotą wiernych oraz innych osób zamieszkujących w granicach parafialnego terytorium.

Biorąc pod uwagę hierarchiczny model funkcjonowania Kościoła, można powiedzieć, że parafia jako instytucja jest w swoim wymiarze wertykalnym częścią Kościoła i w swoich działaniach proboszcz podlega biskupowi, choć zarazem posiada szeroki zakres swobody pozwalający na bardzo różnorodne działania. Autonomiczny charakter parafii jest dodatkowo wzmacniany przez konkordat między Polską i Watykanem, który nadaje osobowość prawną instytucjom kościelnym, w tym parafiom. Status osoby prawnej daje każdej parafii w Polsce rozległą możliwość prowadzenia samodzielnej działalności w rodzaju tej, jakie mają wszystkie stowarzyszenia. Z

prawnego punktu widzenia, parafia ma także duże możliwości prowadzenia aktywności ekonomicznej, wynika to z bardzo korzystnych dla Kościoła zapisów konkordatu, które zapewniają kościelnym osobom prawnym znaczące przywileje podatkowe.

Usytuowanie instytucjonalne parafii w Kościele i w państwie nakłada na nią szereg wymagań związanych przede wszystkim z funkcjami religijnymi. Zostawia jednocześnie ogromny obszar swobody w podejmowaniu różnorodnych działań o charakterze społecznym i ekonomicznym. Tak duży obszar swobody wskazuje na jeden istotny aspekt funkcjonowania parafii: aktywność ta może być skierowana bądź na rozwój kościelnej infrastruktury, bądź też może iść kierunku aktywności społecznej o charakterze charytatywnym lub innym. Parafie, ich sposób obecności we wspólnotach lokalnych, może się różnić w istotny sposób, w zależności od tego, w którą stronę proboszcz ukierunkuje aktywność swojej parafii i jak wykorzysta rozległe możliwości działania, które zapewniają przepisy konkordatu.

Strukturę administracyjną polskiego Kościoła Katolickiego tworzą cztery podstawowe jednostki: parafia, dekanat, diecezja oraz metropolia. Zgodnie z danymi Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego z roku 2011 (por. Rocznik Statystyczny, 2014), w Polsce, na terenie 44 diecezji (41 łacińskich, 2 greckokatolickich oraz Ordynariatu Polowego), funkcjonuje 11.620 parafii (łącznie z greckokatolickimi). Na jedną parafię przypada średnio około 3.200 parafian. W Polsce sieć parafii kościoła rzymskokatolickiego jest gęsta, jest ich znacząco więcej niż gmin. Liczba parafii systematycznie też wzrasta. Dla porównania w 1987 roku było ich 8.459, w 1994 już 9.281, w 2011 – 10.177. W strukturze administracyjnej Kościoła w Polsce najwięcej jest parafii średniej wielkości z liczbą mieszkańców od 1.001 do 2.500 (prawie 41% ogółu parafii). Jedynie ok. 3% polskich parafii jest bardzo małych (do 500 parafian) i jedynie 5% bardzo dużych (ponad 10.000 parafian).

Bardzo ważnym czynnikiem różnicującym parafie jest ich prowadzenie przez księży diecezjalnych lub zakonnych – parafie zakonne mają nieco inny charakter niż pozostałe, także duszpasterstwo przez nie prowadzone jest bardziej zróżnicowane (co wynika z charyzmy założyciela zakonu bądź szczególnej misji). W roku 2011 parafie zakonne stanowiły 6,4% wszystkich parafii w kraju (łącznie 660 parafii). Podział na parafie diecezjalne i zakonne jest, zdaniem badaczki polskich parafii, Elżbiety Firlit,

ważny przy analizie roli parafii w środowisku lokalnym: „parafie zakonne cechuje większa różnorodność działalności duszpasterskiej oraz bogatsze formy w zakresie funkcji ekstensywnych (czyli animowaniu i realizacji działalności społecznej parafii)” (Firlit 2004: 153).

Najgęstsza sieć parafii katolickich znajduje się w diecezjach: tarnowskiej, poznańskiej, wrocławskiej i krakowskiej, a diecezje o najmniejszej liczbie parafii to drohiczyńska, białostocka, i ełcka. W przeliczeniu na województwa, najwięcej parafii znajduje się w województwie mazowieckim (ponad 1.000), śląskim, małopolskim i wielkopolskim, a najmniej - w lubuskim i podlaskim. Widać stąd, że liczba parafii jest bardziej zależna od stopnia urbanizacji, nie zaś od powierzchni danej diecezji.

Podział na wieś i miasto jest zresztą najbardziej podstawowym wymiarem różnicujących polskie parafie. Parafie wiejskie stanowią ok. 65% wszystkich polskich parafii, miejsko-wiejskie – 15%, miejskie – 20%. W strukturze administracyjnej Kościoła w Polsce dominuje typ parafii wiejskiej. Najwięcej takich parafii (powyżej 75% ogółu wszystkich parafii w danym województwie) jest w województwach: lubelskim, małopolskim, opolskim i podkarpackim.

Z badań sondażowych wynika, że parafie są ważnymi instytucjami życia społeczności lokalnej i wciąż stanowią w nich istotny punkt odniesienia. Pokazały to wyniki ogólnopolskich badań, przeprowadzonych w 2005 roku, a dotyczących stosunku Polaków do swoich parafii (Komunikaty CBOS 2005a, b). Z badań tych wynikało, że Polacy czują się związani z parafią. Co drugi Polak deklarował, że praktykuje w parafii działającej w jego miejscu zamieszkania, czuje się jej członkiem oraz stosuje się do wskazań Kościoła. Kiedy byli pytani o związek z parafią, 45% badanych uznało się za mocno z nią związanych, 35% za dość mocno związanych. Ciekawym zjawiskiem odnotowanym w tych badaniach, był fakt identyfikacji z parafią poza miejscem zamieszkania. Deklarację taką składało około 12% Polaków, przede wszystkim mieszkających w miastach. Jest to wiele mówiące zjawisko, świadczące o deterytorializacji parafii w miastach, do czego jeszcze powrócę.

Deklaracje przywiązania do parafii nie oznaczają jednak dużego zaangażowania Polaków w jej życie. Według przytaczanych ogólnopolskich badań CBOS z roku 2005, jedynie 7% badanych należało w swojej parafii do jakiejś wspólnoty religijnej. Ten

odsetek nie ulegał większym zmianom w kolejnych badaniach prowadzonych przez CBOS. W równie niewielkim stopniu wierni deklarowali korzystanie z oferowanych przez parafię aktywności. Małe było zainteresowanie wydarzeniami sportowymi, parafialnymi imprezami kulturalnymi czy zajęciami dla dzieci i młodzieży. W żadnym wypadku odsetek osób uczestniczących w tych działaniach nie przekraczał 9%. Wyjątkiem były pielgrzymki, które według cytowanego badania cieszyły się relatywnie dużą popularnością (27% badanych brało udział w pielgrzymce zorganizowanej przez parafię). Z podobną sytuacją mieliśmy do czynienia w przypadku wspierania działań społecznych parafii. Jedynie 4% badanych deklarowało, że często działa na rzecz Kościoła, 30% pomagała rzadko lub bardzo rzadko.

CBOS powtórzyło bardzo podobne badanie w listopadzie 2014 roku. W omówieniu wyników tego badania stwierdzono, że od 2005 roku zmniejsza się odsetek Polaków, którzy praktykują w swojej parafii (spadek o 11 punktów procentowych), z drugiej strony, nieco przybywa osób uczestniczących w praktykach religijnych poza swoim kościołem parafialnym (od 2005 roku zanotowano wzrost o 3 punkty) oraz tych, które w ogóle nie praktykują (wzrost o 8 punktów). To samo badanie przyniosło informację, że od 2008 roku w pewnym stopniu poszerzył się krąg osób korzystających z parafialnych inicjatyw o charakterze społecznym. Potwierdza to też średnia poziomu korzystania z organizowanych przez parafię przedsięwzięć. Odnotowano, że w 2014 była ona najwyższa, odkąd CBOS rozpoczął monitorowanie tego zjawiska.

Ogólnie pojęte zaangażowanie Polaków w funkcjonowanie ich parafii utrzymuje się od lat na w miarę zbliżonym poziomie (jedynie jedna trzecia, czyli 31% badanych składa takie deklaracje). Wprawdzie ogólnie rozumiane poczucie więzi z lokalną parafią wciąż pozostaje stosunkowo silne (deklaruje je 66% respondentów), jednak w porównaniu z badaniem z 2005 roku, to poczucie nieco osłabło. W badaniu z roku 2014 stwierdzono, że poczucie więzi z parafią było najniższe od pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych (od 1994 roku nastąpił spadek o 13 punktów). W tym samym badaniu okazało się, że wpływ na sprawy lokalnej parafii ma, w swoim przekonaniu, jedynie nieco ponad jedna siódma badanych. Co dziewiąty respondent nie deklarował wprawdzie takiego wpływu, ale chciałby współdecydować o sprawach parafii, natomiast wyraźna większość badanych (66%) deklarowała, że nie ma ani wpływu, ani też

aspiracji, by ten wpływ uzyskać.

Podsumowując wyżej przytoczone badania CBOS, można powiedzieć, że blisko dwie trzecie Polaków (z których większość to wciąż nominalnie katolicy) nie czuje zobowiązania do tego, aby aktywnie i konsekwentnie wspierać swoje parafie w ich społecznych działaniach. Wciąż w polskim społeczeństwie relatywnie mocne jest poczucie ogólnego przywiązania do parafii oraz parafialnych tradycji (takich jak rytuały przejścia: śluby, komunie dzieci i chrzty, odpusty, procesje, wielkie święta kościelne), jest ono deklarowane przez ponad połowę Polaków. To poczucie jednak nie przekłada się w znaczącym stopniu na poczucie zobowiązania na rzecz wspólnoty parafialnej, mobilizację i aktywność – przynajmniej taki wniosek wynika z badań sondażowych. Biorąc zaś pod uwagę poziom zaangażowania w życie parafii można zapytać, czy przekłada się on na poczucie wpływu na to, co się w niej dzieje. Wyniki sondaży CBOS, zarówno z 2005 jak i z 2014 roku, pokazały, że jedynie około jednej piątej badanych ma takie poczucie. Co ciekawe, nie oznacza to wcale, że czują się w jakimś stopniu poszkodowani tym faktem. Zapytani o to, czy chcieliby mieć taki wpływ, w zdecydowanej większości odpowiadają, że nie. Taki wynik nie świadczy o bardzo dużej gęstości i głębokości więzi społecznych wewnątrz wspólnot parafialnych w Polsce.

Aby uzupełnić prezentowany tutaj obraz parafii polskich widzianych „z lotu ptaka”, należy jeszcze opisać pokrótce świat struktur parafialnych i przyparafialnych. Niemal każda rzymsko-katolicka parafia w Polsce jest zapleczem działania organizacji, ruchów i stowarzyszeń wiernych świeckich. Prawo do zrzeszania się wiernych, prowadzenia publicznych zbiórek i działalności charytatywnej oraz zakładania fundacji zostało potwierdzone w postanowieniach konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, który został podpisany w 1993 roku.

Różne formy stowarzyszania się w Kościele katolickim dzielą się na trzy podstawowe typy. Są to, po pierwsze, organizacje *stricte* kościelne, działające na podstawie prawa kościelnego, skupiające się na formacji religijnej i kulcie, powoływane przez kościelne osoby prawne (do tych organizacji nie stosuje się prawa o stowarzyszeniach). Po drugie, są to świeckie organizacje katolickie, działające za wiedzą i w łączności z hierarchią kościelną. Stowarzyszenia te dzielą się na publiczne stowarzyszenia świeckich, które powoływane są przez władzę duchowną, oraz

stowarzyszenia prywatne: ruchy i wspólnoty powstałe z inicjatywy wiernych, w których wierni zrzeszają się na podstawie umowy prywatnej. Te ostatnie posiadają większą autonomię, ale także muszą ubiegać się o zatwierdzenie ze strony władz kościelnych, które badają zgodność ich misji i działań z doktryną, przyznają im duszpasterzy, asystentów kościelnych i moderatorów. Organizacje katolickie tworzone i zarządzane przez osoby świeckie mogą mieć na celu działalność społeczno-kulturalną, oświatowo-wychowawczą i charytatywno-opiekuńczą. Do tak rozumianych organizacji katolickich stosuje się prawo państwowe o stowarzyszeniach. Wreszcie, trzecim rodzajem są organizacje zrzeszające katolików, które jednak niekoniecznie mają określenie „katolickie” w swojej nazwie i działają na podstawie własnych statutów i ogólnych przepisów prawa.

Wszelkie pozostałe jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego, jak wydawnictwa, placówki charytatywno-opiekuńcze, szkoły, placówki wychowawcze i inne organizacje, które nie posiadają odrębnej osobowości prawnej, działają w ramach kościelnych osób prawnych, które je powołały. Istnieją także dodatkowe przepisy dotyczące aktywności społecznej katolików, wydane przez Konferencje Biskupów oraz przez biskupów diecezjalnych. Przepisy tego typu zawierają także statuty największych organizacji, jak Caritas czy Akcja Katolicka.

Najważniejszą normą kanoniczną dla tych różnego rodzaju stowarzyszeń katolickich jest ortodoksja, czyli zalecenie kierowania się nauczaniem Kościoła. Świeccy działacze nie mogą nadużywać autorytetu Kościoła dla celów prywatnych, czy politycznych. Żadne zrzeszenia i przedsięwzięcie nie może przybrać nazwy „katolickie” bez wyraźnego zezwolenia kompetentnej władzy kościelnej, o czym przesądza jednoznacznie Kodeks Prawa Kanonicznego.

Kościelne formy stowarzyszania się są zdecydowanie zdecentralizowane. Struktura ruchów i stowarzyszeń jest pozioma i na ogół dość luźna. Tworzą ją niezależne od siebie, liczne i regionalnie rozproszone grupy, które działają przy konkretnych parafiach. Taka lokalna grupa może nosić nazwę lokalnego „koła” (jak w przypadku Rodziny Radia Maryja), „ośrodka”, „wspólnoty”, „środowiska”, ale może też mieć zupełnie samodzielną nazwę i posiadać odrębną rejestrację. Największa część aktywności tych rozmaitych małych struktur parafialnych, to jest organizacji, stowarzyszeń i ruchów



katolickich, przebiega w sferze mikro: tej najbliższej codzienności ludzi.

Na przecięciu socjologii religii oraz socjologii ruchów społecznych rozwijała się w ostatnich dekadach niezwykle bogata literatura na temat organizacji działających w sferze społeczeństwa obywatelskiego, które są motywowane religijnie [*faith-based organizations*]. W literaturze tej (por. Wuthnow 1990, 1991, 1996; Yeung 2004) analizuje się, w jaki sposób mobilizują one zasoby i ludzi, jak strategicznie kształtują pozycję pola, które zajmują, wobec innych pól (biznesu, państwa, świeckiego sektora pozarządowego, Kościoła hierarchicznego), jaka jest ich *differentia specifica*, jeśli chodzi o motywacje, wartości, sposoby i metody rozwiązywania problemów społecznych. Rośnie zainteresowanie *faith-based organizations* jako szczególnie ciekawymi przypadkami mobilizacji, alokacji zasobów, budowania pomostowego kapitału społecznego i tak zwanych „słabych więzi”, oraz – skuteczniejszego niż w przypadku organizacji świeckich – rozwiązywania problemów społecznych, szczególnie tych najtrudniejszych do rozwiązania, jak w przypadku resocjalizacji więźniów czy byłych narkomanów.

Z bardzo wielu powodów literatura ta jest jednak dość trudna do zastosowania jako rezerwuar ram teoretycznych i narzędzi analitycznych, użytecznych na gruncie polskim. Przede wszystkim dlatego, że pewne cechy specyficzne dla amerykańskich organizacji pozarządowych *en masse* (fakt, że są zasadniczo niezależne od funduszy publicznych, bardziej autonomiczne, mają duże kapitały i częściej kierują się biznesowymi regułami działania, takimi jak o wiele bardziej restrykcyjne mierzenie społecznego zwrotu z inwestycji) dotyczą także *faith-based organizations*, ale nie mają zastosowania w Polsce. Inaczej niż w innych krajach katolickich (przede wszystkim inaczej niż w USA), to nie prywatni filantropi, czy też rzesze regularnie wpłacających składki członków i członkiń stanowią prawdziwe strategiczne zaplecze ruchów i organizacji katolickich, ale właśnie parafie oraz ich zasoby. To one są w Polsce zapleczem ruchów i stowarzyszeń katolickich w tym sensie, że zapewniają zasoby materialne, w postaci lokali i infrastruktury, stanowią także bazę rekrutacyjną do znajdowania nowych członków i członkiń. Podstawowym i potencjalnie największym „zasobem” stowarzyszeń kościelnych w Polsce jest właśnie sieć parafii, razem z towarzyszącą jej infrastrukturą (w tym na przykład około 22 tysięcy sal katechetycznych).

W tej rozległej sieci parafialnej, według wyliczeń przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, najczęściej spotykanymi mikrostrukturami parafialnymi są: Koła Żywego Różańca, Parafialne Rady Duszpasterskie i Parafialne Rady Ekonomiczne (funkcjonujące w ponad 10% parafii), chóry parafialne, parafialne zespoły charytatywne, Liturgiczna Służba Ołtarza (ministranci i lektorzy) oraz lokalne struktury Caritas. Prócz tego, w wielu parafiach funkcjonują rozmaite wspólnoty i stowarzyszenia, część z nich jest zakładana przez osoby duchowne, część przez osoby świeckie. Parafie są też bazą różnorodnych świeckich stowarzyszeń prowadzących szkoły i przedszkola, jadłodajnie, ośrodki dla rodzin i ubogich, inicjatywy ekonomii społecznej, kulturalne, sportowe, wydawnicze, etc.

Jeśli chodzi o działalność charytatywną Kościoła katolickiego, prowadzoną w ramach parafii, to odbywa się ona przede wszystkim na bazie lokalnych struktur Caritas, choć oczywiście owe struktury nie składają się na całość działalności charytatywnej w Polsce. Według danych zebranych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, pochodzących z poszczególnych diecezji, w Polsce w roku 2011 działało ponad dwieście katolickich hospicjów, ponad trzysta domów dziecka, niemal dwa tysiące poradni rodzinnych, kilkadziesiąt ośrodków dla osób uzależnionych oraz ponad trzy tysiące innego rodzaju inicjatyw i ośrodków charytatywnych. Ponieważ większość tych działań i inicjatyw się podejmowana jest pod egidą Caritas, warto krótko opisać, jakie są główne filary działalności tej organizacji.

Oprócz Fundacji „Caritas Polska”, która przede wszystkim zajmuje się pomocą rozwojową (koordynuje działania pomocowe mieszkańców Polski dla osób i grup, którzy znaleźli się w trudnej sytuacji w innych krajach, także dla uchodźców, mniejszości narodowych i etnicznych etc.) i ponad czterdziestu diecezjalnych oddziałów Caritas, z których większość jest już obecnie samodzielnymi organizacjami pożytku publicznego, działalność dobroczynna odbywa się w ramach parafialnych kół Caritas, parafialnych zespołów charytatywnych lub punktów pomocowych, koordynowanych, sformalizowanych kół bądź grup dobroczynnych. Można ją podzielić na następujące rodzaje konkretnych działań.

Po pierwsze, jest to pomoc kontraktowana często jako usługa publiczna przez władze samorządowe różnych szczebli, pomoc świadczona w sposób stały, stacjonarna i

zinstytucjonalizowana (domy samotnej matki, noclegownie, kuchnie dla ubogich i bezdomnych, świetlice dla dzieci, centra pomocy rodzinie, poradnie psychologiczne, prawne, instytucje edukacyjne, prowadzące kursy dla osób szukających pracy, ośrodki pomocy uzależnionym, samopomocy, jak koła AA). Po drugie, jest to pomoc zinstytucjonalizowana, choć nie podlegająca kontraktowaniu przez jednostki samorządowe, na przykład stałe organizowanie sieci wolontariuszy do pomocy osobom potrzebującym, pozostającym w domach na terenie parafii, regularne zbiórki i kwesty, regularne udostępnianie pomieszczeń i sprzętu dla osób i instytucji świadczących pomoc na rzecz potrzebujących, udzielających porad itp.).

Po trzecie, jest to pomoc doraźna, która jest udzielana w przypadkach losowych, bez nadmiernej biurokracji i bez wymogów spełniania przez beneficjentów kryteriów, określonych np. w ustawie o pomocy społecznej. Przykładem tej doraźnej, spontanicznej pomocy są zbiórki darów rzeczowych dla osób potrzebujących, prowadzone przez koła Caritas praktycznie w każdej parafii, w której jest jakakolwiek działalność charytatywna: paczki świąteczne, wykupywanie leków, zapomogi losowe, organizowanie posiłków świątecznych dla osób ubogich i samotnych. Wreszcie, czwartym rodzajem pomocy jest wsparcie adresowane do potrzebujących spoza danej parafii, koordynowane przez biuro krajowe Caritas Polska (zbiórki na rzecz ofiar klęsk żywiołowych, pomoc uchodźcom, zbiórki na cele misyjne).

Prócz struktur Caritas i innych działań charytatywnych (mniej lub bardziej sformalizowanych), w ramach mikrostruktur parafialnych polskiego Kościoła spotkamy także inne typy działalności. Jest to przede wszystkim działalność formacyjna, skierowana do różnego typu odbiorców, której założeniem jest propagowanie wzorów osobowych, modeli dobrego życia, kształcenie osobowości i charakteru, aplikowanie przykazań Kościoła do aktualnej sytuacji życiowej, psychologicznej ludzi. Ośrodki duszpasterskie w polskim Kościele są scentralizowane, to znaczy są koordynowane z poziomu centralnego, a poszczególni duszpasterze, odpowiedzialni za różne grupy (np. zawodowe) są wyznaczani przez Episkopat Polski lub różne specjalistyczne komisje Episkopatu.

Najliczniejszymi z nich (jeśli chodzi o liczbę uczestników i uczestniczek) są akademickie ośrodki duszpasterskie (jest ich ponad 200, zrzeszających, wedle szacunków

Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, około 2-5% polskich studentów). Ponadto, istnieją też specjalistyczne ośrodki duszpasterskie, z których największe to Duszpasterstwo Kolejarzy, Duszpasterstwo Ludzi Morza (opieka nad rodzinami marynarzy), Duszpasterstwo Niewidomych (prowadzi, między innymi, sieć bibliotek książki mówionej), Duszpasterstwo Niesłyszących, Duszpasterstwo Rodzin (duszpasterstwo to inicjuje powstawanie rodzinnych domów dziecka i rodzin zastępczych), Duszpasterstwo Rolników (prowadzi kilkadziesiąt Wszechnic Ludowych oraz Wydawnictwo Rolników), Duszpasterstwo Służby Zdrowia (zrzesza kilka tysięcy osób, zajmuje się między innymi obroną praw pracowniczych), Duszpasterstwo Romów (prowadzi nieformalne szkoły weekendowe dla dzieci romskich), Duszpasterstwo Sportowców (wszystkie katolickie organizacje sportowe organizują rocznie prawie 1000 imprez i obozów w skali kraju dla ponad 150 tysięcy młodzieży i dzieci), Duszpasterstwo Środowisk Twórczych (w 27 diecezjach, działalność kulturalna i edukacyjna), Duszpasterstwo Trzeźwości (kilkanaście ośrodków diecezjalnych, które współpracują z grupami samopomocowymi jak AA, Al-Anon, Ośrodki Apostolstwa Trzeźwości oraz Centra Pomocy Osobom Uzależnionym, które udzielają kilkudziesięciu tysięcy porad rocznie), Duszpasterstwo Więziennictwa (202 kapelanów, z którymi współpracuje ok. 400 osób świeckich z Bractwa Więziennego), Duszpasterstwo Przedsiębiorców i Pracodawców, oraz ok. 40-50 pozostałych duszpasterstw specjalistycznych. Parafie, oraz zapewniane przez nie zasoby, stanowią dla tych duszpasterstw bazę, dzięki której mogą odbywać się spotkania, warsztaty, działania formacyjne oraz funkcjonować grupy samopomocowe. Przykładowo, wedle różnych szacunków, między około 15-20% spotkań samopomocowego ruchu Anonimowych Alkoholików odbywa się w salach przyparafialnych czy też innych pomieszczeniach należących do Kościoła.

Należy podkreślić, że wymienione wyżej mikrostruktury parafialne oczywiście nie występują równocześnie we wszystkich polskich parafiach. Na przykład, jedynie w nieco ponad jednej dziesiątej polskich parafii występuje Rada Parafialna, która pełni przede wszystkim rolę doradczą w stosunku do decyzji proboszcza, a wybory do Rad Ekonomicznych odbywają się tylko w niewielu diecezjach, najwcześniej zaczęły je organizować diecezje takie jak tarnowska oraz lubelska.

Aby ukazać skalę przynależności, a tym samym zaangażowania katolików

świeckich, w różnorodne grupy, stowarzyszenia i mikrostruktury parafialne, warto odwołać się do danych zbieranych od wielu lat przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. W 1998 roku w Polsce było około 40 tysięcy kościelnych organizacji wspólnotowych, które liczyły około 2 miliony 100 tysięcy członków i członkiń. Dziesięć lat później, liczba rejestrowanych przez ISKK organizacji znacznie wzrosła i wynosiła ponad 60 tysięcy podmiotów, liczba zaś członków wzrosła do 2 milionów 675 tysięcy osób (wzrost liczby organizacji o 51% oraz przyrost członków i członkiń o 27%). Ogólnie rzecz biorąc, wskaźnik *participantes* (czyli osób w jakikolwiek sposób uczestniczących w organizacjach kościelnych i strukturach przyparafialnych) ISKK oszacował na około 7,9% (dane za rok 2008), przy czym rozkład tego wskaźnika nigdy nie był równomierny w skali kraju, podobnie jak wskaźników *communicantes* i *dominantes*. Najwyższe wartości przyjmował on w diecezji tarnowskiej (około 17%), najniższe zaś – w diecezji łódzkiej (niecałe 5%). Średnia liczba religijnych organizacji wspólnotowych, przypadających na jedną parafię, wynosiła w roku 2008 około 5,8. Natomiast średnia liczba parafian, uczestniczących w rozmaitych organizacjach i strukturach przyparafialnych, wynosiła w tymże roku około 250 osób.

Jednak należy zauważyć, że jest bardzo prawdopodobne, iż prawdziwa liczba członków (*participantes*) przypadających na jedną parafię może być znacznie niższa, ponieważ z prowadzonych przeze mnie badań terenowych wynika, iż na terenie jednej parafii te same osoby należą zwykle do kilku organizacji jednocześnie. Jest to powszechne zjawisko zdominowania różnych stopni przynależności przez – na ogół wieloletnich – aktywistów parafialnych, którzy regularnie angażują się w działania jednocześnie w kilku mikrostrukturach parafialnych. Badania terenowe pokazują także, że obecność ruchów i stowarzyszeń nie zawsze ma proste przełożenie na aktywność całej parafii, wielu zaś proboszczów skarży się, że w ruchach tych często nie ma postawy odpowiedzialności za całą parafię. Większość parafii opiera się *de facto* na charyzmie, umiejętnościach organizacyjnych i zdolnościach przywódczych proboszcza. Dlatego, kiedy liderowi kościelnemu brakuje tego typu kompetencji i charyzmy, na ogół bardzo mocno odbija się to na funkcjonowaniu parafii, hamując rozwój dodatkowych funkcji społecznych, obywatelskich, charytatywnych.

Zestawienia przygotowane przez ISKK, z których korzystałam, opracowując

powyższe dane liczbowe na temat ruchów i stowarzyszeń, opierały się na badaniach sporządzonych wśród proboszczów wszystkich parafii. Tym ciekawsze jest porównanie tych zestawień z wynikami cytowanego już sondażu CBOS z roku 2014, przynoszącego odpowiedź na pytania dotyczące znajomości przez respondentów – czyli samych wiernych - różnych instytucji funkcjonujących w ramach parafii. Ciekawe jest to, że w tym badaniu CBOS odsetek participantes (osób deklarujących uczestnictwo w ruchach czy organizacjach na terenie swojej parafii) okazał się być prawie tej samej wielkości, co w wyżej cytowanych badaniach ISKK, a więc 8%. Z badania CBOS wynika też, że członkami i członkiniami wewnątrzparafialnych wspólnot religijnych są w pierwszym rzędzie ci respondenci, którzy zazwyczaj kilka razy w tygodniu uczestniczą w praktykach religijnych (40%), osoby w wieku 65 lat i starsze (20%), zwłaszcza emeryci (16%), ponadto robotnicy niewykwalifikowani (16%) i renciści (14%).

Z odpowiedzi respondentów w tym samym badaniu CBOS (tj. badaniu z roku 2014) na pytania dotyczące ich korzystania z różnych parafialnych ofert wynika, że ponad 40% badanych lub członków ich rodzin to w jakiejś mierze beneficjenci swojej parafii. Największa część badanych z tej grupy (20%) deklarowała korzystanie z jednego rodzaju działań, a 15% wymieniało co najmniej trzy formy wsparcia. Wskaźniki te oznaczają, że od 2008 roku krąg osób będących beneficjentami działań parafii dość systematycznie rośnie. Potwierdza to też poziom korzystania z organizowanych przez parafię przedsięwzięć, który w badaniu z roku 2014 był najwyższy od momentu, kiedy CBOS zaczął monitorować tę kwestię.

W tym samym badaniu respondenci pytani byli również o ich osobiste zaangażowanie w pracę na rzecz ich wspólnoty religijnej i lokalnej społeczności. Z odpowiedzi wynika, że i w tym zakresie kolejne edycje badania CBOS nie przynoszą większych zmian. Na przestrzeni lat, wciąż nie więcej niż około jednej trzeciej badanych (31%) wyznaje, że zdarza im się dobrowolnie i nieodpłatnie pracować na rzecz parafii oraz innych parafian. Jednak tylko bardzo mała część respondentów (3%) przyznała, że działa w parafii często, pozostali zaś udzielają się społecznie czasami (16%) lub bardzo rzadko (12%). Pozostała większość (trzy czwarte) badanych deklaruje, że nie angażuje się w żaden rodzaj prac społecznych na terenie parafii.

Natomiast te osoby, które angażują się działania na rzecz dobra wspólnego,

uczestniczą przede wszystkim w pracach porządkowych i remontowych przy budynku kościelnym, kwestach oraz zbiórkach pieniędzy i darów, oraz w liturgii, śpiewie i muzyce – czyli działalności typowo służącej podtrzymaniu parafii i kościoła parafialnego. Jedynie nieco ponad jedna dziesiąta badanych deklaruowała działalność na rzecz osób ubogich i potrzebujących na terenie parafii.

Kiedy mówimy o subiektywnie doświadczanym, emocjonalnym związku z własną parafią, to dwie trzecie badanych (66% - od 2011 roku nastąpił spadek o 6 punktów) zadeklarowało, że uważa się za jej członków, w tym prawie połowa tej grupy (30% ogółu badanych) stwierdziła, że odczuwa pełną identyfikację ze swoją parafią. Jedna trzecia respondentów (nieco więcej niż w roku 2011) w tym badaniu stwierdziła jednak, że nie ma wcale poczucia silnej więzi ze swoją parafią, w tym 18% w żaden sposób się z nią nie utożsamia. Mimo że deklarowane przez respondentów poczucie więzi z ich parafią pozostaje wciąż stosunkowo mocne, to badania CBOS dowodzą, że od 2005 roku zaczął się trend osłabiania tej więzi. Właśnie w badaniu przeprowadzonym w roku 2014 okazało się, że to poczucie więzi z parafią jest najniższe od początku lat dziewięćdziesiątych.

Jeśli chodzi o wiedzę respondentów na temat tego, co dzieje się w ich parafii, to większość osób badanych (69%) deklaruowała, że wie, iż w ich parafii działa jakaś wspólnota religijna. Jednak jedynie mniej niż połowa była świadoma istnienia Parafialnych Rad Duszpasterskich (49%), zespołów charytatywnych (34%), poradni rodzinnych (32%), koła Akcji Katolickiej (24%), czy też Rady Ekonomicznej (14%). Wiedza o istnieniu lub nieistnieniu określonych instytucji i struktur w obrębie parafii jest oczywiście tylko pośrednim wskaźnikiem oceny ich rzeczywistego funkcjonowania w danej parafii.

Biorąc to pod uwagę, warto zwrócić uwagę na ciekawy fakt, że najbardziej „nasycone” tymi instytucjami i strukturami parafialnymi okazały się być miasta średniej wielkości. Miasta duże (powyżej 500 tysięcy mieszkańców) oraz wsie wypadają na ich tle słabiej. Wynika z tego, że to w miejscowościach średniej wielkości można często znaleźć najbardziej aktywne parafie, w największym stopniu angażujące swoich członków w bieżące zarządzanie parafią. Dobrą ilustracją tego zjawiska są dane z badań jakościowych, o wynikach których będzie mowa w następnym rozdziale.

Parafie miejskie we współczesnej Polsce zaczęły pełnić aktywną rolę jako centra

różnego rodzaju usług (nie tylko religijnych) w życiu społecznym odradzających się, rewitalizowanych lub dopiero tworzących się wspólnot lokalnych polskich miast. Natomiast wieś wypada gorzej od miasta pod względem aktywności parafii. Do wniosku o słabej aktywności parafii wiejskich, wypływającego z cytowanych badań CBOS, należałoby jednak podejść z bardzo dużą ostrożnością. Badania sondażowe opierają się na pytaniach zamkniętych i dotyczą *stricte* usługowej działalności parafii, pominięto w nich natomiast inne istotne jej wymiary, które nie są tak łatwo uchwytnie jak w badaniach etnograficznych. Tymczasem badania etnograficzne, które przeprowadziliśmy w parafiach miejskich i miejsko-wiejskich dowodzą, że właśnie na tych peryferyjnych terenach można zidentyfikować inne wymiary życia parafialnego, które najprawdopodobniej mają największe znaczenie, takie jak:

1. parafia występuje jako ośrodek mobilizacji oddolnej, ośrodek skupiania społecznej energii – ten wymiar jest dość naturalny, gdyż parafia jest na wsi często - choćby z powodów czysto topograficznych, albowiem budynek kościoła jest bardzo często położony w centralnym miejscu wsi - najbardziej dogodnym miejscem spotkania miejscem prowadzenia zebrań nie tylko w sprawach religijnych, rozpoczynania lokalnych akcji itd.;
2. parafia jest ośrodkiem służącym sieciowaniu ludzi, przekazywaniu im informacji o tym, co dzieje się we wsi i w regionie; innymi słowy, parafia pełni funkcję lokalnego „trzeciego miejsca”, zgodnie ze znaczeniem, jakie nadał temu terminowi Ray Oldenburg (1999), miejsca, w którym ludzie z różnych środowisk mogą spotkać się niezobowiązująco, bez występowania w sztywno zakreślonych rolach petentów czy klientów (tak jak występują w urzędach, w sklepach czy w innych miejscach komercyjnych i publicznych)
3. na peryferiach, parafia jest także bardzo często ośrodkiem integrowania społeczności poprzez publicznie sprawowane rytuały i zgromadzenia świąteczne, ale też same przygotowania do nich, które zakładają mobilizację całej społeczności. Cała społeczność włącza się w przygotowanie takich wydarzeń, angażując się w rozdzielanie ról i zadań, alokację lokalnych zasobów, wspólne wymyślanie scenariusza danej uroczystości, a następnie wykonanie owego scenariusza. Ów potencjał samoorganizacji pozostaje na ogół ukryty, i trzeba sprzyjających



okoliczności, a także pewnej przywódczej wizji, aby się on ujawnił. W ostatnich latach ujawnił się on szczególnie w postaci nowego fenomenu, jakim są „Marsze Trzech Króli”, będące oddolnym dziełem katolickich liderów i rodzin, wolontariuszy, dorosłych i dzieci. Podstawą tego nowego ruchu, obecnego już w ponad 150 polskich miastach, opartego na tradycji barwnych korowodów w dniu 6 stycznia (Uroczystość Trzech Króli), są zasoby bardzo wielu parafii, w miastach, wsiach i małych miasteczkach. Organizatorzy marszów, w których co roku bierze udział wiele dziesiątek tysięcy osób, opierają się na infrastrukturze i zasobach parafii: wolontariuszach, udostępnionej przestrzeni i sprzęcie.

4. wiele parafii położonych na obszarach peryferyjnych jest także ośrodkami samopomocy i ekonomii dzielenia [*sharing economy*], na bazie których ludzie wymieniają się skromnymi zasobami: czasem, życiowym doświadczeniem, udzielają sobie wzajemnego wsparcia w trudnych sytuacjach życiowych, organizując opiekę nad chorymi, niepełnosprawnymi, którzy są pozbawieni kontaktu z własną rodziną, oraz wspierając opiekunów, stale opiekujących się osobami niepełnosprawnymi i chorymi.

Te, trudniej dostrzegalne na poziomie ogólnopolskich badań sondażowych, funkcje wiejskich i miejsko-wiejskich parafii, dominujące tam typy więzi i aktywności dają się znacznie lepiej odtworzyć dzięki przeprowadzonym przeze mnie badaniom jakościowym w terenie, o których będzie mowa w kolejnej części tekstu. Stanowi on podsumowanie badań terenowych, prowadzonych na obszarze kilku peryferyjnych parafii w Polsce.

## ROZDZIAŁ IV. MIĘDZY CENTRUM I LOKALNOŚCIĄ – BADANIA MAŁYCH PARAFII METODĄ *CASE STUDY*

### 4.1. Cele badania i metodologia

W niniejszym rozdziale omawiam różnorodne sposoby wykorzystywania zasobów religijnych (czyli kapitału religijnego oraz kapitału społecznego związanego z parafią) do radzenia sobie i rozwiązywania problemów życia zbiorowego i codziennego w polskich parafiach na prowincji. Podczas badań zależało nam najbardziej na sprawdzeniu, jak wygląda różnorodność ról parafii katolickiej, przede wszystkim w gminach wiejskich i miejsko-wiejskich, w zakresie oddolnej mobilizacji i działania na rzecz rozwiązywania problemów społecznych i wzmacniania spójności społecznej. Badania terenowe parafii, które stanowiły źródło materiału empirycznego, wspierającego argumentację prezentowaną w tym rozdziale, zostały przeprowadzone metodą pogłębionych studiów przypadku (*case studies*) parafii usytuowanych poza wielkimi miastami, konkretnie były to: Korytowo i Krasnystaw oraz Bytów.

Studium przypadku jest metodą badawczą, która czyni możliwym wszechstronny opis pewnej grupy społecznej, inicjatywy, środowiska, zjawiska społecznego lub miejsca, do którego badacz stara się przystępować bez wstępnych hipotez. Obiekt eksploracji ma zwykle charakter jednostkowy (nie jest to bardzo duża populacja, bądź nagromadzenie bardzo wielu podobnych fenomenów, które bada się w bardzo dużym przedziale czasowym lub przestrzennym). Studium przypadku zakłada szczegółowość, wnikliwość, poświęcenie znacznej ilości czasu na badania w terenie, gdyż należy zbadać dane zjawisko w kontekście realnego, codziennego, zwykłego życia. (por. Silverman 2013: 167-180; Baxter & Jack: 2008)

W całym procesie badawczym, który zawierać może bardzo wiele komponentów (badania ilościowe, jakościowe, meta-analiza danych zastanych), studium przypadku zajmuje miejsce szczególne. Funkcją studium przypadku jest poddanie testowi wcześniej przyjętych założeń czy też hipotez, jak i generowanie zupełnie nowego materiału, który może stać się punktem wyjścia do postawienia nowych hipotez, pytań badawczych, a także do rekompozycji dotychczas używanej matrycy kategorii (bo w terenie okazuje się,

że dotychczasowe kategorie są niewystarczające do ujęcia wszystkich zjawisk, relacji między nimi). W posługiwaniu się metodą badawczą *case study* bardzo ważny jest sposób wyboru danego przypadku, który nigdy nie jest losowy, ale musi spełniać pewne ściśle określone kryteria. W przypadku badań nad parafiami, starano się wybrać nie tyle przypadki ekstremalne (dziwne, nietypowe), ile raczej przypadki reprezentatywne (inaczej mówiąc, krytyczne) na tle całości podobnych przypadków.

Przy tworzeniu projektów badań prowadzonych metodą *case study*, bardzo ważne jest także jasne określenie, jaki cel badawczy (lub cele badawcze) uzasadnia użycie takiej metody. I tak, bardzo często *case study* służyć może falsyfikacji jakiegoś z góry przyjętego założenia (które chcemy poddać sprawdzianowi). Jeśli okazuje się w terenie, że kolejne badane przypadki nie potwierdzają przyjętych założeń, należy powtórnie zastanowić się nad przyjętą konceptualizacją, dokonać rewizji lub korekty przyjętych założeń czy też argumentów.

Inny cel prowadzenia badań metodą *case study* to nie tyle weryfikacja (potwierdzenie lub falsyfikacja) istniejących założeń, ile raczej poszukiwanie zupełnie nowych „wglądów”, pomysłów, i ram teoretycznych. Pionierami i klasycznymi już patronami tego podejścia są przede wszystkim Barney G. Glaser i Anselm L. Strauss, którzy stworzyli podejście zwane teorią ugruntowaną (por. Glaser, Strauss 2009). W tym podejściu podkreśla się eksploracyjny walor studiów przypadku. Można je przeprowadzać w terenie w sposób pionierski (czyli wolny od założeń, na tyle, na ile to możliwe), zanim sformułuje się właściwe pytania badawcze, hipotezy, pierwsze propozycje teoretyczne.

Wreszcie, obierany przez badaczy posługujących się metodą *case study* cel badawczy może być czysto deskryptywny. Takie czysto opisowe studia przypadków wymagają jednak wcześniejszej starannej selekcji i wyboru przez badacza tez, założeń oraz ram teoretycznych, i przynajmniej ogólnego opisu teorii, która zostanie przez nich zastosowana. Taki właśnie był cel badawczy, który obrano w omawianych niżej studiach przypadków parafii na prowincji. Był to opis różnorodnych sposobów wykorzystywania przez społeczność lokalną zasobów parafii (czyli zasobów ludzkich, infrastrukturalnych, ale też niematerialnych, symbolicznych) do radzenia sobie i rozwiązywania problemów życia zbiorowego i codziennego.

Ów cel opisowy uważam za bardzo ważny, ponieważ, moim zdaniem, w literaturze dotyczącej życia parafialnego we współczesnej Polsce (por. Firlit 1990, 1998, 2013) niedostatecznie podkreśla się innowacje, rekompozycje i pomysłowość aktorów społecznych w wykorzystaniu zasobu, jakim jest cały „ekosystem” parafii, będący skrzyżowaniem elementów tradycji, historii, kultury materialnej (architektura sakralna) oraz poziomych więzi społecznych (równość wszystkich parafian w obrębie duchowej wspólnoty, niezależnie od ich statusu społeczno-demograficznego). Owe barwne „ekosystemy” parafialne bardzo się w ostatnich dekadach zróżnicowały, co jest związane z pluralizacją całego archipelagu polskiego katolicyzmu, oraz pluralizacją tożsamości katolików w Polsce, powstaniem wielu rozmaitych odmian tożsamości religijnej. W ślad za różnicującym się społecznym popytem – parafie mogą rozwijać liczne nowe funkcje kulturalne, integrujące i społeczne.

Temu celowi opisowemu zostały podporządkowane przeprowadzone przez nas studia przypadków. Przy projektowaniu parafialnych *case studies* chciałam wziąć pod uwagę nie tylko perspektywę samych informatorów, bezpośrednich uczestników życia parafialnego (czyli funkcjonariuszy kościelnych oraz samych parafian), ale także innych ludzi z otoczenia parafii, cały społeczny kontekst jej funkcjonowania. Źródła danych, jakie wykorzystano w toku prowadzenia *case studies*, były następujące: dokumenty (artykuły, strony www parafii, gazetki parafialne, ogłoszenia, dokumenty audiowizualne), pogłębione wywiady indywidualne oraz obserwacja uczestnicząca.

#### **4.2. Małe parafie na podstawie oglądu etnograficznego – główne wnioski z *case studies* parafii (Korytowo, Krasnystaw i Bytów)**

W ramach prowadzonego przeze mnie badania, w przypadku każdej parafii, zbierano następujące informacje: kontekst, czyli podstawowe informacje o danej parafii, jej historii i przestrzeni (specyficznym regionie), w którym dana parafia jest usytuowana; charakterystyka kluczowych aktorów: przedstawicieli Kościoła, członków i członkiń struktur parafialnych, a także jej otoczenia instytucjonalnego; charakterystyka danej parafii pod kątem podtrzymywalności i zasobów – z jakich środków jest utrzymywana, z jakich zasobów (ludzkich, materialnych, niematerialnych) korzysta, jakie zasoby parafia

potrafi dodatkowo mobilizować, jak wyglądają społeczne sieci wsparcia parafii, finansowanie, wolontariat; charakterystyka wybranej parafii pod kątem kategorii takich jak wspólnotowość (interakcja, komunikacja, współpraca, zaufanie, praktyki wzajemnościowe, wymiana, zasoby wspólne, własność wspólna), otwartość na potrzeby środowiska, horyzont ponadpokoleniowy, autorefleksyjność liderów parafialnych, czyli zdolność do rozszerzonej nad ich własnymi praktykami.

W mikroskali życia społecznego (czyli na poziomie gminy lub właśnie parafii) wyraźnie widoczne są różnorodne problemy społeczne, ekonomiczne i egzystencjalne polskiego społeczeństwa, zwłaszcza te, które nie są zbyt skutecznie rozwiązywane przez publiczny system pomocy społecznej. Do takich problemów społecznych należą, między innymi, trudne trajektorie życiowe osób, które zmieniły miejsce zamieszkania i oderwały się od swojego miejsca przynależności, jak i od rodziny (mam na myśli zarówno cudzoziemców, np. uchodźców, jak i migracje zarobkowe Polaków); kryzys tradycyjnego, czyli wielopokoleniowego modelu rodziny; pogłębiające się wykluczenie społeczne pewnych grup (np. potomkowie osób długotrwale bezrobotnych, byłych pracowników PGR, osoby niepełnosprawne i starsze, mieszkające na wsi); brak zaufania społecznego w środowisku lokalnym i przestrzeni publicznej; degradacja osiedli mieszkań komunalnych (problem miast ze starą zabudową w centrum) oraz degradacja przestrzeni publicznej na terenach wiejskich (procesy niszczenia naturalnego krajobrazu i tradycyjnego zagospodarowania przestrzeni, które sprzyjało życiu wspólnotowemu).

Wyżej opisane problemy społeczne są szczególnie mocno widoczne na terenach wiejskich, na których wciąż mieszka około 1/3 Polek i Polaków, a które pod względem bardzo wielu wskaźników rozwoju ludzkiego i społecznego pozostają w tyle za obszarami miejskimi. Przepaść między miastem i wsią jest jednym w najważniejszych czynników niskiej spójności społecznej w Polsce. Takie wskaźniki jak indeks aktywizacji zawodowej ludności w wieku produkcyjnym, stopa bezrobocia, wskaźniki ubóstwa, są stale mniej korzystne na terenach wiejskich, w porównaniu z miejskimi. Dzięki funduszom unijnym, gminy wiejskie bardzo szybko odrabiają obecnie zapóźnienia infrastrukturalne, jednak ich marginalizacja wynika ze zbyt wielu czynników, by możliwe było szybkie zrównanie ich z gminami miejskimi.

W okresie transformacji wieś przeżyła załamanie lokalnych rynków pracy, przede

wszystkim na terenach popegeerowskich. Na terenach wiejskich zlikwidowano też niemal połowę istniejącej uprzednio infrastruktury kulturalno-oświatowej. Zapóźnienie terenów wiejskich w zakresie rozwoju kapitału ludzkiego dowodnie pokazują dwa wybrane wskaźniki: zaledwie 5-6% mieszkańców wsi posiada wyższe wykształcenie, w porównaniu ze średnią około 14% dla całej polskiej populacji i tylko 17% wiejskich dzieci uczęszcza do przedszkoli, w porównaniu ze średnią 40% dla Polski i 70% dla Europy (dane Fundacji im. Komenskigo).

W sytuacji bardzo ułomnego systemu pomocy społecznej oraz znacznego deficytu usług publicznych na terenach wiejskich, rozwiązywanie (lub łagodzenie) problemów społecznych może być dokonane na drodze oddolnej mobilizacji obywateli, samopomocy oraz inicjatyw społecznych. Na terenach wiejskich, bardzo często ośrodkiem skupienia energii społecznej, która służy rozwiązywaniu tych problemów, jest parafia. I tutaj warto zaznaczyć, że parafia na terenach wiejskich sytuuje się „między czasem minionym i przyszłym”, na skrzyżowaniu bardzo różnych procesów społecznych, zarówno procesu modernizacji, jak i różnych procesów związanych z reakcją przeciwko modernizacji.

Parafia może być miejscem, gdzie wsparcie znajdują „pozytywni dewianci” (por. Pascale, Sternin, Sternin 2010), proponujący mieszkańcom bardzo innowacyjne podejście, zmianę pewnych „uświęconych” praktyk społecznych, nowe praktyki i kody do opisu rzeczywistości, ale też może być ośrodkiem zachowywania praktyk, które są kultywowane w kontrze do nowoczesności, czy też miejscem mobilizacji wokół „tożsamości oporu” wobec impulsów i zmian utożsamianych z nowoczesnością. Bardzo wiele w tym zakresie zależy od lokalnego kontekstu, a także od typu przywództwa sprawowanego przez lokalnego proboszcza.

Wywiady etnograficzne przeprowadzone podczas naszych badań pokazały, jak trudnym zadaniem jest jednoznaczne zdefiniowanie roli parafii w wiejskim środowisku lokalnym. Ta rola niekoniecznie jest zgodna z teologiczną, oficjalną, kościelną definicją parafii jako wspólnoty życia sakramentalnego. Parafia jest postrzegana przez respondentów jako jeden z najbardziej „oczywistych”, „naturalnych” elementów lokalnej rzeczywistości. Obecność ta na co dzień nie podlega refleksji.

Parafia jest przede wszystkim rozumiana jako historycznie i geograficznie zakorzeniony element lokalnego środowiska. Zgodnie z tym ostatnim rozumieniem,

najważniejsze elementy parafii to nie tylko pewne ideały czy wartości, na jakie wskazuje Kościół w swoich kanonicznych definicjach, ale przede wszystkim rzeczy bardzo konkretne, materialne: jest to budynek kościoła parafialnego jako nieodzowny element pejzażu, są to święta parafialne (na przykład odpusty z okazji święta patronalnego, ale też obchodzone zgodnie z lokalnym kolorytem główne święta kościelne), które są stałymi fragmentami rytmu lokalnego życia, oraz konkretne usługi, świadczone na rzecz parafian. Na podstawie rozmów z respondentami z naszych studiów przypadków, można wyróżnić kilka najważniejszych funkcji społecznych parafii na terenach wiejskich i miejsko-wiejskich.

#### ***4.2.1 Parafia jako miejsce świadczenia usług społecznych i rozwiązywania problemów społecznych***

Jeden z respondentów pytany o znaczenie parafii w lokalnym życiu, odpowiedział: *Jesteśmy katolickim społeczeństwem, my nie możemy obyć się bez księdza* [lider Akcji Katolickiej na poziomie parafii]. Wypowiedź ta dobrze ilustruje typ rozumienia parafii jako – najlepiej sprawnie i gładko funkcjonującego – kościelnego „urzędu”.

Dostęp do różnego rodzaju usług oferowanych przez ten „urząd” i wiążących się z konieczną obecnością kapłana - takich jak poświęcanie rozmaitych przedmiotów, prowadzenie spotkań świątecznych w instytucjach, przewodnictwo rytuałom, czyli przede wszystkim ślubom i pogrzebom – jest przez wiernych traktowany jako coś, co im się po prostu należy jako mieszkańcom danej parafii. O jakości i cenach tych usług wierni dyskutują na podobnej zasadzie, jak dyskutują o jakości i opłatach za wszelkie inne usługi (na przykład zdrowotne lub finansowe).

Można zakładać, że reakcja parafian na odmowę ich udzielania (gdyby na przykład Kościół zastrzył kryteria dostępu np. wyłącznie dla zaangażowanych parafian lub podwyższył opłaty) byłaby krytyczna. W chwilach odmowy udzielenia danej posługi (np. kiedy wystąpią zastrzeżenia po stronie kościelnej dotyczące tego, czy danej osobie należy się katolicki pogrzeb) najlepiej widać, że bycie parafianinem oznacza dla rzesz Polaków przede wszystkim uprawnienie do korzystania z usług religijnych, istotnych dla podtrzymania ładu życia jednostkowego i społecznego, czyli wiążących się z różnymi „rytuałami przejścia”.

Bardzo ważnym zjawiskiem jest coraz silniej występujące różnicowanie oferty „usługowej” parafii. Obserwowane w *case studies* zróżnicowanie grup, stowarzyszeń czy duszpasterstw w ramach parafii w miastach odpowiada coraz większemu zróżnicowaniu potrzeb poszczególnych osób: *Ludzie nie garną się już tak do kościoła jak dawniej, to już nie jest takie oczywiste, żeby mieć ten kościół po drodze. Musi być wachlarz grup o różnej specyfice, ludzie muszą mieć wybór, jak w sklepie* [proboszcz parafii ze średniego miasta].

Zróżnicowana oferta religijna polega np. na tym, że tradycyjne, wielowiekowe nabożeństwo Drogi Krzyżowej odprawia się np. w badanej przez nas parafii krasnystawskiej, jak i wielu innych polskich parafiach, osobno dla dzieci, młodzieży i dorosłych. Ponadto, istnieje wiele innych inicjatyw, których celem jest zaspokojenie nie tylko duchowych, ściśle religijnych potrzeb, ale także potrzeb ekspresyjnych, emocjonalnych - na przykład Ekstremalna Droga Krzyżowa, organizowana przez charyzmatycznego przywódcę Stowarzyszenia „Wiosna”, księdza Jacka Stryczka.

Należy podkreślić, że istnieje wyraźna różnica między parafiami wiejskimi i miejskimi w zakresie różnicowania usług, a także dopasowywania ich do coraz bardziej zróżnicowanych wiernych. Parafie wiejskie - jak wynika to zresztą i z percepcji wiernych (mierzonej w cytowanych badaniach ogólnopolskich CBOS) i z zestawień oferowanych przez ISKK - oferują znacznie mniej zróżnicowanych usług o charakterze społecznym i kulturalnym, niż parafie miejskie. Zebrane przeze mnie obserwacje w terenie pozwalają wyjaśnić tę różnicę.

Parafie miejskie koncentrują wokół siebie ludzi i rozwijają się o tyle, o ile oferują „usługi” duszpasterskie zróżnicowane i dopasowane specyficznie do potrzeb różnych grup: dzieci, młodzieży, inteligencji. Parafia miejska nie może traktować lojalności wiernych jako czegoś oczywistego, ta lojalność musi być stale podsycana poprzez różnego rodzaju wydarzenia i akcje, typu festyny parafialne, akcje charytatywne, wydarzenia z okazji świąt. W przypadku parafii wiejskiej, lojalność wiernych jest większa, co niekoniecznie wynika z większej religijności, ale i z powodów czysto praktycznych: inny kościół parafialny jest po prostu daleko, lokalnych tanich i publicznych połączeń brakuje, dzięki czemu proboszczowie mogą liczyć na większą lojalność swoich parafian. Szeroko rozumiane koszty zmiany swojej stałej parafii są po prostu wyższe niż w mieście.



Mimo że inicjatywy i działania (zarówno typowo religijne, jak i społeczno-kulturalne) świadczone przez parafię są traktowane, zarówno na wsi jak i w mieście, jako coś oczywistego, co powinno być po prostu dostępne dla wszystkich, instytucjonalna pozycja parafii jako przedstawicielstwa Kościoła jest jednak postrzegana ambiwalentnie na tle innych instytucji publicznych. Bardzo dobrze ilustrują to wypowiedzi reprezentantów takich instytucji jak urzędy pracy, ośrodki pomocy społecznej czy organizacje pozarządowe. Z jednej strony, deklarują oni chęć współpracy z Kościołem w obszarze wspólnych interesów (np. pomoc biednym i bezrobotnym). Z drugiej strony, nie są chętni do nadmiernego zacieśniania tej współpracy, ponieważ Kościół jest postrzegany jako instytucja spoza normalnego porządku formalno-prawnego.

Wynika to z faktu, że działalność Kościoła jest, w porównaniu z działalnością innych instytucji publicznych, otoczona tajemnicą i mniej przejrzysta. Typowa wypowiedź, która ilustruje ten fakt, to wypowiedź przedstawicielki Gminnego Ośrodka Pomocy Społecznej z jednej z badanych parafii wiejskich: *Czy współpracujemy z kościołem? Kościół jest bardzo ważny, kiedy trzeba o czymś poinformować, bo ta informacja z ambony dociera szybko do ludzi, proboszcz jest otwarty, ale jednak to jest raczej taka luźna współpraca, każdy ma swój teren, swoje odrębne zadania, jednak jest ta rzeczywistość kościelna, jakby tam są inne reguły.* [przedstawicielka GOPS z jednej z parafii popegeerowskich]

W każdym z naszych *case studies* konkretnych prowincjonalnych parafii ujawniała się ta ambiwalencja postaw ze strony instytucjonalnego otoczenia parafii. Reprezentanci innych wiejskich instytucji widzieli w niej partnera, ale i instytucję o regułach nieprzejrzystych, swoistych tylko dla niej. Jednak nie należy na tej podstawie wnioskować, że inne instytucje nie są chętne do współpracy z Kościołem. Co prawda, w badanych parafiach nie funkcjonują żadne instytucjonalne porozumienia czy formalne umowy o współpracy, ale za to znacznie ważniejsze są relacje człowiek-człowiek. Wyjaśnia to, dlaczego najważniejszym zasobem parafii są zwykle osobiste znajomości proboszcza i liderów/działaczy parafialnych. Siła tych „słabych więzi” (Granovetter 1973), przychylność (lub jej brak) konkretnych przedstawicieli władzy lokalnej znaczy więcej, niż formalne umowy.

Rola parafii – na przykład w dziedzinie rozwiązywania problemów społecznych

na poziomie lokalnym – jest zatem bardzo płynna, ponieważ zależy przede wszystkim od tego, jak układa się sieć nieformalnych relacji między liderami parafialnymi (przede wszystkim proboszczem) i przedstawicielami instytucji publicznych. Jest to najbardziej widoczne na terenach wiejskich – osobiste znajomości proboszcza i działaczy parafialnych, ich zdolności i pomysły w największym stopniu przesądzają o zakresie działań, jakie będą podejmowane na terenie parafii.

Dlatego to właśnie w wiejskich parafiach znacznie częściej niż w miastach znajdziemy przypadki skrajne (ekstremalne) - to znaczy, z jednej strony, znajdziemy parafie będące wielofunkcyjnymi centrami usług religijnych i socjalnych, ale też takie parafie, gdzie poza spotkaniami starszych pań w Kole Żywego Różańca niewiele się dzieje. Z drugiej strony, jeśli chodzi o seniorów na wsi, to właśnie parafia najczęściej dostarcza im elementarnej infrastruktury potrzebnej do spotkania i wspólnego działania.

Przykładem znakomicie działającego, wielofunkcyjnego centrum była przez bardzo długi czas parafia w Korytowie, w województwie zachodniopomorskim. Była to jedna z parafii, gdzie dwukrotnie prowadziłam terenowe badania metodą studium przypadku. Na bazie parafii został stworzony Ośrodek Wspierania Rodziny, noszący imię św. Jana Jerozolimskiego. Ośrodkiem od samego początku, czyli od 1994 roku, kierował proboszcz, ks. Sławomir Kokorzycki. Ośrodek spełniał w bardzo biednej, popegeerowskiej i zmagającej się z wieloma problemami społeczności korytowskiej bardzo wiele funkcji: był bazą noclegową dla ok. 30 osób, która zarabiała na siebie w czasie sezonu wakacyjnego (dzięki koloniam, na jakie przyjeżdżały dzieci z okolicznych powiatów), był także stołówką, salą wystawową dla najmłodszych malarzy w Korytowie, wiejskim domem kultury. Bywał przychodnią dla chorych, poradnią prawną, gdzie regularnie raz w miesiącu dyżurował prawnik, ośrodkiem pomocy społecznej, ośrodkiem wychodzenia z bezdomności poprzez pracę (całoroczne schronisko dla bezdomnych), salą balową podczas Sylwestra, ośrodkiem konferencyjnym dla okolicznych samorządowców, domem tańca dla młodzieży, sztabem organizacyjnym imprez i festynów, takich jak Dni Korytowa czy Dożynki, wreszcie – redakcją gazetki parafialnej, czyli Wiejskiej Agencji Informacyjnej.

Beneficjentami Ośrodka były przede wszystkim małe dzieci, młodzież, bezdomni, wszyscy mieszkańcy potrzebujący usług socjalnych, prawnych, medycznych, publiczność

impresz kulturalnych. Forma prawna Ośrodka polegała na tym, że działał on jako zespół parafialny Caritas diecezji szczecińsko-kamieńskiej (kościelna osoba prawna), był także zarejestrowany w Kuratorium Oświaty jako placówka wsparcia dziennego, udzielająca pomocy rodzinom, zwłaszcza dzieciom i młodzieży w środowisku popegeerowskim. Zasięg terytorialny działania Ośrodka obejmował wsie Korytowo, Wardyń, Chełpa, należące do powiatu choszczeńskiego, ale także inne powiaty województwa zachodniopomorskiego (stamtąd przyjeżdżały dzieci na kolonie).

Na czym polegała specyfika usług socjalnych, świadczonych przez badaną przez nas parafię w Korytowie, i co odróżniało te usługi od tego, co oferowały instytucje publiczne? Po pierwsze, usługi świadczone przez Ośrodek Wspierania Rodziny oraz samą parafię, cechował uniwersalizm działania i brak biurokracji. Obiady i ubrania rozdzielano także dzieciom i rodzinom, które nie spełniały kryteriów dochodowych lub nie potrafiły udokumentować swojego prawa do wsparcia w OPS. Ośrodek swoją działalnością obejmował wszystkich potrzebujących, nie stosując żadnych formalnych kryteriów różnicowania i nie selekcjonując beneficjentów na mniej i bardziej zasługujących na pomoc. Kolejną cechą działalności Ośrodka była spójność i wszechstronność działań – starano się stosować pomoc całościową, rodzaj case management, czyli jeśli udzielono komuś pomocy charytatywnej, sprawdzano, czy nie potrzebuje także pomocy zdrowotnej, prawnej, mieszkaniowej, duchowej etc.

Priorytetową grupą w działaniach Ośrodka Wspierania Rodziny w Korytowie była młodzież i dzieci, co wynikało z głównej przesłanki działań Ośrodka, jaką była idea skutecznego inwestowania w zasoby kapitału ludzkiego na zdegradowanych społecznie terenach popegeerowskich. Zdaniem lidera Ośrodka, inwestowanie w starsze pokolenia nie przynosiło tak wymiernych efektów dla całej społeczności, jak inwestowanie w młodzież, która w sposób niewymuszony, ale skuteczny przekazuje wiele nowych postaw i umiejętności swoim rodzicom i dziadkom, na zasadzie „odwróconego mentoringu”.

Innym ważnym wyróżnikiem działań parafii jako wielofunkcyjnego centrum, był nacisk na integrację społeczności. Parafia nie miała służyć jedynie jako „punkt usługowy”, w którym zakłada się bierną postawę odbiorców różnego rodzaju działań pomocowych. Liderzy parafialni starali się, aby beneficjenci byli zarazem współtwórcami przedsięwzięcia, zgodnie z zasadą wzajemności i samopomocniczości

(„Pomóż innym, a inni pomogą tobie”). Zasada wzajemności przyczyniła się też do tego, że wokół Ośrodka powstały sieci społeczne i „słabe więzi”, oparte na zaufaniu i dzieleniu się.

Ponadto, bardzo ważny był kulturowy wymiar działania Ośrodka. Nie tylko oferował on usługi socjalne, lecz starał się też zmieniać postawy beneficjentów (zarówno młodzieży, jak i osób zagrożonych wykluczeniem). Dzięki cyklicznym festynom, wydarzeniom kulturalnym, takim jak Dni Korytowa, rosło poczucie zakorzenienia wśród mieszkańców, z których większość to potomkowie wykorzenionej ludności napływowej. Największe sukcesy liderów inicjatyw parafialnych w Korytowie to powiększenie liczby osób kontynuujących edukację po szkole średniej z kilku osób do 40 na 1000 mieszkańców w 2007 roku, zdecydowany wzrost aspiracji edukacyjnych dzieci i młodzieży, integracja mieszkańców wokół działań organizowanych na bazie Ośrodka; wzmocnienie lokalnych sieci współpracy między różnymi instytucjami; wzrost świadomości swoich praw i kompetencji, na przykład w dziedzinie prawa i profilaktyki zdrowotnej.

Problemem jednak, dość typowym dla bardzo wielu, wyróżniających się swoimi usługami społecznymi parafii, było to, że nie udało się nadać działaniom większego rozmachu (na przykład poprzez dyfuzję modelowych rozwiązań wypracowanych w Ośrodku do innych parafii), ani też zapewnić im trwałość w takich sytuacjach, w których zabrakłoby charyzmatycznego lidera. Niestety, te problemy dały o sobie znać w momencie, w którym dotychczasowy proboszcz (i lider większości działań) został odwołany przez biskupa.

#### ***4.2.2. Parafia jako miejsce dostrzeżenia „potencjału biednych”***

Z przeprowadzonych w terenie badań wynika, że sposób postrzegania – kodowania (*framing*, por. Rose, Baumgartner 2013) – biedy i biednych w obrębie środowisk parafialnych, które zajmują się pomocą dla tych ludzi, różni się od tego, jaki jest używany w przypadku oficjalnych instytucji pomocowych, takich jak instytucje pomocy społecznej. Jeden z respondentów w badaniach terenowych parafii, opisując niedawną zmianę w obsadzie władz samorządowych, wyraził swoją krytykę pod adresem

oficjalnych instytucji w następujących słowach: *Są takie układy, które... układy idą spoza naszego miasta i są antykościelne, to znaczy też w tym samym momencie antydobroczynne.* [przedstawiciel Akcji Katolickiej] W tej krótkiej wypowiedzi nastąpiło zrównanie obecności Kościoła z obecnością „prawdziwych”, czyli najlepszych, najlepiej adresowanych działań dobroczynnych, co jest bardzo charakterystyczne dla myślenia liderów parafialnych na terenach wiejskich.

Wyraźnie odróżniają oni pomoc udzielaną przez oficjalne instytucje (publiczne) od pomocy udzielanej na zasadzie nieformalnej, kiedy pomagają sobie sąsiedzi, osoby mieszkające blisko siebie. Ich zdaniem, różnica sprowadza się do większej ochrony poczucia godności osób, którym udziela się pomocy: *Ja nie pytam, dlaczego biedny, bezdomny, czy ma jakieś tam uprawnienia, ja po prostu staram się rozwiązać problem tego człowieka* [proboszcz parafii w Korytowie]. Ponadto, uważa się, że każdy, nawet najbardziej pokrzywdzony przez los, pozbawiony tego, co ceni reszta społeczeństwa (czyli pozycji zawodowej, społecznej, pieniędzy, atrakcyjności, mienia), mimo wszystko ma coś do zaoferowania reszcie społeczeństwa.

Właśnie ten rys – tworzenie przestrzeni dla gestów, działań, inicjatyw osób biednych, którymi mogą one wzbogacać całą wspólnotę – odróżnia podejście do pomocy w nieformalnych inicjatywach parafialnych od podejścia, które charakteryzuje instytucje publiczne. Albowiem w instytucjach publicznych biedny (czy beneficjent, klient) traktowany jest przede wszystkim jako przedmiot interwencji, odbiorca dotacji, szkoleń czy innych oddziaływań, co sprawia, że czuje się ciężarem dla reszty społeczeństwa, kimś niepotrzebnym. Wymaganie od biednych, aby byli nie tylko odbiorcami, ale też tymi, którzy angażują się sami z siebie na rzecz innych, biorą udział w życiu społeczności (na tyle, na ile są w stanie to zrobić) jest drogą do uzyskania przez nich większej podmiotowości.

Zdaniem nie tylko parafian w badanych prowincjonalnych parafiach, ale również szerokiego otoczenia parafii (zarówno w gminach wiejskich, jak i miejsko-wiejskich), dobroczynność jest absolutnie nieodzownym elementem działalności lokalnego Kościoła. Istnieje wyraźne oczekiwanie po stronie wiernych, by Kościół właśnie tym się zajmował, ponieważ jest do tego przeznaczony. Przy czym w odpowiedzi na pytanie, na czym ta dobroczynność miałaby polegać, respondenci nie wymieniają poszczególnych kategorii

pokrzywdzonych grup czy problemów społecznych; Kościół powinien zajmować się wszystkimi potrzebującymi, a szczególnie „biednymi”. W tej działalności nie chodzi o likwidację problemu biedy, o „zarządzenie” tym problemem, ale raczej o bycie z biednymi, o to, aby zwracać na nich uwagę, aby dostrzegać ich (także w sensie uczynienia ich widzialnymi).

We wszystkich badanych przez nas parafiach zwyczajem utrwalonym jest na przykład urządzenie świątecznych przyjęć dla biednych (szczególnie w okolicach Bożego Narodzenia). Celem tych przyjęć czy uroczystych kolacji, na które są też zaproszeni zwyczajni parafianie, nie jest tylko zwyczajna pomoc („nakarmienie głodnych”), ale przede wszystkim bycie z nimi, rzucenie na nich światła, wyciągnięcie ich z domów, czy miejsc, w których są niewidzialni, tak, aby mogli poczuć, że także są częścią wspólnoty.

Badani przeze mnie respondenci zgodziliby się prawdopodobnie z opinią, że Kościół to po prostu dobre „środowisko” dla biednych. Symptomatyczny jest tutaj zarówno przypadek z Korytowa, jak i z Bytowa. Policjanci z okolic wielokrotnie przywozili proboszczowi parafii korytowskiej bezdomnych, zostawiając ich pod budynkiem parafii i stwierdzając, że ksiądz i parafianie „lepiej się nimi zajmą”. Natomiast w Bytowie – mieście leżącym na terenach popegeerowskich – kobiety z rodzin byłych pracowników PGR uznały, że to od parafii mogą w największym stopniu oczekiwać wsparcia w rodzaju wykupienia leków, pomocy w opłacie rachunków, pomocy materialnej i żywnościowej. I parafialny „Caritas” odpowiadał na to oczekiwanie z ich strony.

Nie znaczy to, że Kościół powinien rozwiązywać wszystkie ich problemy, tylko raczej towarzyszyć im, być dla nich środowiskiem, miejscem, gdzie otrzymają wsparcie nie tylko materialne, lecz również terapeutyczne. Kościół ma być miejscem, gdzie z biednych zostanie zdjęte społeczne piętno „tych gorszych”, gdzie ich bieda przestanie „kłuć w oczy”, zostanie „oswojona”, a sami biedni staną się po prostu współmieszkańcami, członkami jednej i tej samej społeczności.

Prócz tego, pytani o możliwe funkcje i zadania Kościoła lokalnego, respondenci odpowiadali, że powinien on także zajmować się młodzieżą i osobami starszymi, niedołączonymi. Wszystkie tego typu oczekiwania ujawniają się najbardziej wtedy, kiedy zarówno biedni, jak i młodzież lub osoby starsze, niedołączone zaczynają stwarzać jakieś

wyraźne problemy: *Dobrze, że ksiądz zajął się młodzieżą, że tam chodzą do parafii, bo inaczej tylko by stali na przystanku i zaczepiali ludzi. Lepiej że grają w ping-ponga w sali parafialnej niż mieliby się włóczyć* [parafianka z parafii w Krasnystawie]

Funkcjonariusze Kościoła zdają sobie sprawę z tych oczekiwań oraz z tego, że dobroczynność Kościoła jest w opinii wiernych czymś odmiennym od działalności instytucji publicznych. Ta pierwsza, zdaniem przedstawicieli Kościoła, ma inny charakter – jest bardziej spersonalizowana, kompleksowa, ponieważ, jak zadeklarowała jedna z wolontariuszek parafii w Korytowie, *Należy widzieć człowieka, a nie problem*. Polega też na stosowaniu „środków ubogich” zamiast drogich i skomplikowanych programów interwencji i resocjalizacji.

Posługiwanie się „środkami ubogimi” (co jest dość typowym sformułowaniem dla katolickich organizacji charytatywnych) oznacza, że proboszcz i liderzy parafialni opierają się przede wszystkim na oddolnych sieciach społecznych, mających cechy samopomocy i wzajemności, bądź sami wytwarzają takie sieci, wychodząc z założenia, że niewielkie środki wystarczą do podjęcia działalności, która potem będzie się podtrzymywać sama, oraz że od pieniędzy ważniejsze jest zaangażowanie społeczności.

Brak biurokracji, formalnych kryteriów „wejścia” do systemu pomocy i standaryzacji działań powoduje, że kryteria przyznawania pomocy w parafialnych ośrodkach są nieformalne i uznaniowe. Proboszczowie i liderzy parafialni czynią różny użytek z tej nieformalności: są w stanie zrobić znacznie więcej niż administracja publiczna w trudnej dziedzinie, która wymaga oddziaływania bardzo przedłużonego w czasie – czyli w dziedzinie trwałej zmiany postaw. Przykładem może być tutaj znów parafia w Korytowie, w której udało się w ciągu kilkunastu lat działalności znacząco podwyższyć aspiracje edukacyjne młodzieży z rodzin popegeerowskich, stanowiących trzon mieszkańców parafii, przy czym zostało to osiągnięte przede wszystkim dzięki działaniom nieformalnym, oddolnym, „miękkim”.

Nieformalność i uznaniowość w inicjatywach pomocowych nie oznaczają, że nie istnieją żadne reguły przyznawania pomocy. Są one po prostu inne niż w przypadku instytucji publicznej – w przypadku parafii korytowskiej obowiązuje na przykład zasada *do ut des*, czyli od odbiorców pomocy oczekuje się, że zrewanżują się działaniami na rzecz innych. Jednak najważniejsza jest personalizacja działań, czyli zdefiniowanie

relacji pomocy nie jako relacji biurokratycznej, ale międzyosobowej. Jak wyraził się jeden z liderów parafialnych: *Pomaga nie bliżej nieokreślona struktura, lecz konkretny człowiek w ramach pełnionych funkcji: tak jest w jadalni, noclegowni, na świetlicy* [proboszcz parafii w Korytowie]

#### **4.2.3. Parafia jako wehikuł przekazu pamięci kulturowej**

W gwałtownie transformującym się pejzażu polskiej prowincji, parafia jest czynnikiem dającym poczucie ciągłości. Parafia zwykle działa od dawna w tym samym miejscu, na bazie tych samych budynków, podtrzymując tradycyjne święta w niezmiennych od wieków punktach kalendarza. Do tego samego kościoła parafialnego chodzili dziadkowie, rodzice, dziś chodzą sami respondenci. W przypadku dawno lokowanych miasteczek Pomorza Zachodniego – jak Korytowo – tradycje związane z kościołem parafialnym mogą sięgać aż do czasów średniowiecza, w przypadku miast rozwijających się w czasach późniejszych, jak Krasnystaw, sam budynek kościoła może być nowy i parafia świeżej daty, ale rytm jej funkcjonowania przypomina parafianom to, co dobrze znają z dzieciństwa.

W momencie, w którym proboszcz i liderzy parafialni uświadamiają sobie, że parafia jest nośnikiem owej ciągłości, są w stanie podjąć wysiłki na przykład na rzecz odnawiania zanikającej tradycji danej ziemi czy regionu. Dzieje się to zazwyczaj poprzez podkreślanie kultu lokalnych świętych lub błogosławionych (jeśli tacy są) lub sławnych ludzi pochodzących z parafii, przypominanie o losach dawnych parafian, restaurowanie dzieł sztuki kościelnej, organizowanie wydarzeń upamiętniających ważne punkty z historii parafii.

Dbanie o poczucie ciągłości historycznej, mimo gwałtownych zmian gospodarczych i kulturowych, może przybierać również nietypową postać, jak w przypadku parafii korytowskiej. Przed 1989 rokiem istniały tam PGR-y, w których zamieszkała ludność napływowa na ziemię zachodnie po II wojnie światowej. Upadek PGR-ów spowodował kryzys ekonomiczny i społeczny, na który bezpośrednią odpowiedzią była działalność proboszcza parafii. Utworzył on na terenie parafii coś w rodzaju „parafialnego gospodarstwa”, w którym część bezrobotnych znalazła zatrudnienie i które stało się ośrodkiem resocjalizacji młodzieży z rodzin



popegeerowskich. Działalność parafii, która była, jak to wyżej już opisałam, niezwykle wielotorowa (profilaktyka zdrowotna, czas wolny dzieci i młodzieży, edukacja, pomoc materialna, usługi rynku pracy dla rodzin popegeerowskich) była działalnością prawdziwego „gospodarza”, i w ten sposób nawiązywała do dawnej tradycji dworów, folwarków i zamków, które istniały na tych terenach przed okresem PRL.

#### ***3.2.4. Parafia na prowincji jako okno na świat (przypadek parafii w Krasnymstawie)***

W przypadku polskiej prowincji szczególnym kapitałem, jakim może dysponować parafia, jest kapitał relacji typu „pomostowego” ze światem zewnętrznym. Doskonale pokazuje to przykład parafii w Krasnymstawie, w której organizuje się regularne wymiany młodzieży ze stowarzyszeń religijnych („Oaza”) z młodzieżą niemiecką.

Wyjazd „z parafii” jest dla większości młodych ludzi, przede wszystkim z rodzin uboższych, jedną z pierwszych okazji wyjazdu za granicę. Parafia jest miejscem, skąd – dzięki pielgrzymkom, wyjazdom na zawody sportowe (na przykład mecze i inne rozgrywki, jakie rozgrywają ze sobą ministranci z różnych parafii) – nawet najmniej mobilni wierni (na przykład starsi, niepełnosprawni bądź z ubogich rodzin) mogą wyjechać „w świat”, w którym także w lokalnym środowisku goszczą przedstawiciele innych wspólnot, księża i liderzy z innych miast.

Jeśli proboszcz i liderzy parafialni są aktywni, parafia może stać się lokalną „areną spotkania”, gdzie dochodzi do zetknięcia odrębnych światów. Jest to szczególnie istotne w przypadku osób odczuwających izolację społeczną w swoich domach, osamotnionych, niezamożnych, a także w przypadku młodzieży pochodzącej z domów o niskim kapitale ekonomicznym i kulturowym.

#### ***4.2.5. Parafia wiejska jak źródło wzmacniania więzi społecznych***

Każda parafia, z racji prawa kanonicznego, realizuje misję religijną i duszpasterską Kościoła, co oznacza, że większość jej działań jest z góry uwzorowana i z góry zaplanowana tak, aby była zgodna z tą misją. Dlatego parafie polskie (zarówno w kraju, jak i zagranicą) odtwarzają pewne uniwersalne wzory uspołecznienia, które generują szczególny typ więzi społecznych.

Tradycyjnym mechanizmem uspołecznienia są uwspólnione sposoby (ucieleśnione nawyki, gesty, skrypty) świętowania: obchody Bożego Narodzenia i Wielkanocy, kiedy wydarzenia przenoszą się do przestrzeni publicznej poza budynek kościoła, procesje świąteczne, festyny parafialne, odpusty w dzień patrona parafii, jarmarki, ale także uroczyste wizyty biskupa, albo tzw. „noce czuwania” i wigilie organizowane w przededniu wielkich świąt. Organizacja tych wszystkich wydarzeń wiąże się z mobilizacją większej niż zwykle liczby parafian do pracy społecznej, czasami nawet angażuje się w to większość dorosłych mieszkańców wsi, ale trzeba mocno podkreślić, że jest to praca społeczna mocno zrytualizowana (z niewielką dozą spontaniczności czy improwizacji) i często wiąże się z podejmowaniem przez wiele lat tej samej roli: na przykład określone grupy parafian, mieszkające w różnych sąsiedztwach, są odpowiedzialne za zbudowanie ołtarzy do procesji Bożego Ciała lub za przygotowanie liturgii świątecznej.

Inny mechanizm uspołecznienia, który jednak ulega w dzisiejszych daleko idącej transformacji, to socjalizacja religijna: księża z parafii głoszą kazania, uczą religii w szkołach, prowadzą kursy przedmałżeńskie i poradnictwo rodzinne oraz cykliczne rekolekcje. Oznacza to, że poziom wiedzy religijnej wiernych był zawsze mocno skorelowany z poziomem działalności edukacyjnej parafii. Obecnie jednak ta sytuacja ulega zmianie z powodu nowych mediów, Internetu i pojawiania się (przede wszystkim w miastach) katolickich społeczności wirtualnych. Mnożą się alternatywne źródła dostępu do wiedzy i treści religijnych, istnieje coraz więcej „wirtualnych” wspólnot, istniejących wokół religijnych portali czy wokół pewnych wydarzeń, takich jak specjalne wydarzenia ewangelizacyjne, spotkania z charyzmatykami, takimi jak Ojciec John Bashobora z Ugandy, czy też spotkania młodzieży na błoniach pod Lednicą.

Coraz więcej nie tylko miejskich, ale także wiejskich parafii ma swoje strony internetowe, gdzie wierni mogą skorzystać z różnych informacji, a nawet mieć ułatwiony dostęp do „usług” dostępnych w parafii, na forach zaś wyrazić swoją opinię o funkcjonowaniu parafii. Zmniejsza się zatem sukcesywnie wpływ środowiska lokalnego (księży i liderów parafialnych) na socjalizację religijną – przy czym w największym stopniu dotyczy to młodzieży i osób dorosłych, gdyż małe dzieci nadal są najważniejszą grupą podlegającą edukacji i socjalizacji religijnej. Mniejszość parafian, zainteresowana

pogłębianiem religijności, traktuje swoją parafię jako zaledwie jedno z bardzo wielu źródeł, z jakich mogą korzystać, i wcale nie jest to źródło najważniejsze.

Kolejnym mechanizmem uspołecznienia, o czym już wyżej pisałam, jest tworzenie „środowiska” [*milieu*] dla biednych i potrzebujących, które przybiera bardzo różne formy, albowiem może składać się z wielu rozbudowanych instytucji i wieloletnich programów pomocy konkretnym grupom, które wymagają mobilizacji zasobów, specjalistów, wolontariuszy etc. (jak w przypadku parafii w Korytowie i Krasnymstawie). Jednak takie aktywne formy pomocy (której celem jest przynajmniej częściowe uniezależnienie beneficjentów od pomocy) są w polskim Kościele wciąż rzadkością, choć są parafie, jak w Krasnymstawie, gdzie istnieją kluby pracy lub ośrodki wspierania rodziny podobne do korytowskiego. Aktywne formy pomocy, mimo że ich skala ciągle rośnie, zwłaszcza w przypadku największych organizacji kościelnych, ciągle są niewspółmierne do zasobów i możliwości Kościoła. Najczęściej „*milieu* dobroczynności” sprowadza się do reagowania na bieżące potrzeby i do rutynowych działań w ramach parafialnego Caritasu.

Lokalny Caritas mniej lub bardziej dokładnie diagnozuje parafialną „mapę biedy”, w której biedni i biedne rodziny z danego terenu zostają zidentyfikowani i stają się odtąd przedmiotem troski, poprzez takie formy pomocy jak dożywianie, paczki świąteczne, organizowanie imprez dla dzieci (Mikołajki, kolonie letnie i zimowe). Owi „biedni” stają się stałym elementem życia parafii, zgodnie ze słowami ewangelicznymi: „Biednych zawsze macie u siebie”. Stoi za tym założenie, że biedni są i będą zawsze. Jego skutki można różnie oceniać. Pisałam już, że dobrym skutkiem jest to, że osoby ubogie stają się po prostu częścią wspólnoty, kimś, na kogo zwraca się uwagę, kto zasługuje na uznanie i szacunek. Jednak z drugiej strony, działalności dobroczynnej parafii często nie weryfikuje się, nie prowadząc drobiazgowego badania, czy na przykład prośby o pomoc są zasadne, co niekiedy przyczynia się do podtrzymywania postaw roszczeniowych.

Podobnym do wyżej opisanego mechanizmem uspołecznienia jest mechanizm tworzenia przez parafian spontanicznych, oddolnych sieci samopomocy. Dzięki różnym inicjatywom parafialnym (np. koła różańcowe, misyjne, modlitewne, bractwa pogrzebowe, bractwa więzienne etc.) nawiązują ze sobą relacje osoby samotne, w starszym wieku, niepełnosprawne, do których nie zawsze dociera profesjonalny personel

(pracownicy socjalni, pielęgniarki), a które potrzebują przede wszystkim obecności innych i pomocy w sprawach codziennego życia.

Należy podkreślić, że szczególną rolę w tym zakresie, zwłaszcza na terenach wiejskich, odegrał ogólnopolski ruch Rodzin Radia Maryja, zrzeszający, wedle różnych szacunków, od kilkuset tysięcy do miliona członków. Niezależnie od oceny roli tego medium w sferze publicznej, należy przyznać, że bardzo ważna była jego rola w integracji, budowaniu sieci wsparcia, wymianie doświadczeń, a przede wszystkim w udzielaniu głosu i publicznej „widzialności” osobom, które z racji wieku, niepełnosprawności, zamieszkania z dala od wielkich ośrodków etc. nie odnalazły dla siebie dobrego miejsca w modernizującej się Polsce.

Wciąż dużą rolę w tworzeniu więzi parafialnej odgrywa mechanizm wytwarzania „poczucia zakorzenienia” czy też swego rodzaju punktu odniesienia: należy podkreślić, że parafia na polskiej prowincji zachowała swoją rolę jako ośrodek najważniejszych rytuałów przejścia: chrztu, pierwszej komunii, ślubu, pogrzebu. Są one nadal jednym z najważniejszych wymiarów działalności parafii, budujących poczucie identyfikacji z parafią. Jak podkreślał jeden z rozmówców: *W tym kościele byłem ochrzczony, w tym kościele braliśmy ślub, tutaj dzieci chrzciliśmy* [parafianin z Krasnegostawu] - jest to wyrazem włączania parafii do osobistej narracji, która stanowi o poczuciu zakorzenienia człowieka w świecie, konkretnym miejscu i czasie.

Parafia jest trwałym elementem przestrzeni wspólnej. Wynika to już z samej długowieczności budynku kościoła. Ważniejsza jest jednak idea wspólnoty, o której czasem można usłyszeć w Kościele i w której element trwałości jest kluczowy. Czas miniony parafii, czas współczesny i czas przyszły jest połączony w jednolitej narracji, której gwarantem jest instytucja Kościoła.

Na koniec omówienia różnych rodzajów mechanizmów uspołecznienia, z jakimi mamy do czynienia w parafiach na prowincji, należy podkreślić kwestię przywództwa lokalnego i znaczenia proboszcza, któremu w polskim Kościele katolickim nie są w stanie dorównać liderzy świeccy. Różni to nasz kraj bardzo radykalnie od innych krajów, w których także mieszkają liczne parafialne wspólnoty katolickie, na przykład Stanów Zjednoczonych, krajów Ameryki Południowej, czy Włoch, gdzie najważniejsze znaczenie mają w parafiach ruchy świeckich oraz świeccy liderzy. Parafia, jak dowodzą omawiane

przypadki, jest w warunkach polskich przede wszystkim „gospodarstwem” proboszcza i niezależnie od wszystkich innych zmiennych, takich jak miejscowe tradycje, obecność stowarzyszeń, aktywność świeckich – to on jest odpowiedzialny za ostateczny kształt parafii. Widać to znacznie lepiej na wsi niż w mieście.

To od osoby proboszcza zależy, jaki rodzaj relacji parafia będzie miała z otoczeniem. Proboszcz może być prawdziwym liderem lokalnym i wtedy gromadzi wokół siebie sieć współpracujących instytucji i osób, jest w stanie dokonać zmian. W innym przypadku może być postrzegany jako ktoś, kto dąży do wzmocnienia pozycji parafii wśród innych instytucji. Kluczową orientacją parafii jest wtedy konkurencja o prestiż i rozmach działań, która zastępuje kooperację. Taki proboszcz np. poprzez kontakty z biznesem stara się budować świetność parafii, a poprzez to – świetność Kościoła, organizując spektakularne wydarzenia, koncerty, rozbudowując kościół parafialny, zapraszając ważnych gości. Wreszcie proboszcz może po prostu być dobrym kościelnym funkcjonariuszem, który zajmuje się administrowaniem parafią i należytą „obsługą” wiernych.

Mobilizując zasoby i ludzi na rzecz rozwiązywania problemów społecznych „omijanych” przez państwo (jak problemy ludzi „niewidzialnych”: samotnych starszych, niepełnosprawnych), parafia niekoniecznie musi być ośrodkiem innowacji społecznych, nastawionym na efektywność, na szybkie rozwiązywanie problemów, obliczalne rezultaty. *Case studies* przeprowadzone w parafiach, nawet tych, które uchodzą za bardzo nowoczesne i prężnie działające (czyli na przykład parafia w Korytowie), dowodzą, że mimo prób uruchamiania nowych typów działalności, parafia jest nade wszystko ośrodkiem, gdzie pewne formy organizowania się ludzi reprodukują się z pokolenia na pokolenie.

Dbanie o tę reprodukcję, o zachowanie tradycji (na przykład o to, żeby zawsze w parafii były Koła Żywego Różańca, czy inne tradycyjne formy, które jednoczą starsze i samotne kobiety), łącone jest z wychodzeniem naprzeciw potrzebom zindywidualizowanego społeczeństwa młodych konsumentów. Niekiedy różni liderzy parafialni mają bardzo różną wizję tego, jakie formy wspólnotowości powinny w danej parafii dominować. Może to niekiedy wywoływać konflikty i napięcia: między proboszczem i wikarym, między proboszczem i wiernymi, między różnymi grupami

wiernych w parafii. Konflikty te jednak nie są jawnie artykułowane w postaci dyskusji o różnych wartościach czy też o różnych conceptach sprawiedliwości, wolności, jakości życia, jakie mogą posiadać różne grupy w parafii.

Z badań i doświadczeń w terenie wynika, że parafia na prowincji nie jest raczej ośrodkiem krytyki społecznej, a przynajmniej nie jest nim w jawny sposób. Wynika to, po pierwsze, z jej podstawowej funkcji konserwowania i przekazywania tradycji i utrwalonych form więzi, a po drugie – z ambiwalentnej pozycji parafii wobec innych instytucji publicznych, i z tego, w jaki sposób instytucje te ją postrzegają, o czym już była mowa wcześniej.

Parafia jako kościelna osoba prawna cieszy się przywilejami, z których nie mogą korzystać inne organizacje, ale aby zmobilizować zasoby potrzebne do rozwiązywania problemów na większą skalę, musi korzystać ze wsparcia finansowego z budżetu diecezji oraz posiadać dobre relacje z miejscowymi władzami i urzędnikami, zależne najczęściej od proboszcza umiejętności podtrzymywania kontaktów. Z powodu dystansu między kościelnymi inicjatywami i publicznymi inicjatywami, rzadko udaje się „skalować” inicjatywy parafialne, czyli upowszechniać je i replikować w innych miejscach i kontekstach.

Podsumowując powyższy wywód należałoby stwierdzić, że w parafiach katolickich położonych na terenach, gdzie występują różne problemy społeczne, nie mamy raczej do czynienia ze znaczną innowacyjnością działań, ani podejścia nadmiernie krytycznego wobec rzeczywistości, na przykład ekonomicznej (choć w Kościele są podmioty uprawiające zaangażowaną krytykę społeczną, jak na przykład środowiska związane z Radiem Maryja). Jeśli chodzi o potencjał mobilizacyjny parafii, jest on w największym stopniu zależny od sieci relacji łączących liderów parafialnych (głównie proboszcza) ze światem zewnętrznym oraz naczelnych ram, w jakich interpretowana jest pozycja parafii (bądź jako przedstawicielstwa kościelnego „centrum”, bądź jako elementu swojskiej lokalności). Tym, co w niemal każdej parafii odnajdziemy, jest dbałość o zachowanie więzi, oraz podtrzymujących te więzi rytuałów i gestów, które jednak pod wpływem przemian kulturowych ewoluują, dbałość o poczucie ciągłości oraz podtrzymywanie mechanizmów uspołeczniania, jednoczących parafian.

### 4.3. Wiejska parafia w polskim Kościele

Na podstawie przeprowadzonych przez nas studiów przypadku, można sformułować kilka hipotez na temat różnic między parafiami wiejskimi i miejskimi. Rozwinięcie tych hipotez i dostarczenie empirycznych świadectw na ich rzecz jest oczywiście kwestią dalszych badań, w tym ilościowych. Otóż w przypadku parafii wiejskich wciąż mamy do czynienia z silną terytorializacją, mniej zindywidualizowanym duszpasterstwem, bardziej rytualizowanymi formami prowadzonych działań, mniejszą ofertą „usług” o charakterze pozareligijnym, dominacją nieformalnych, samopomocowych i opartych na wzajemności form stowarzyszania nad innymi (rejestrowanymi), silną funkcją przywódczą proboszcza i mniejszą rolą świeckich, oraz dominacją biernych form dobroczynności nad aktywnymi formami pomocy.

Z drugiej strony, w coraz większym stopniu widać, że w przyszłości będą jednak zacierać się różnice między parafiami wiejskimi i miejskimi, podobnie jak stopniowo zacierają się różnice między religijnością miejską i wiejską. One wciąż jeszcze istnieją, jak pokazują badania sondażowe. Na przykład, badanie CBOS z roku 2014 „Religijność polskiej wsi” pokazuje, że już nie tylko sam teren zamieszkania różnicuje ludzi, ale także na przykład źródło utrzymania, rodzaj wykonywanej pracy (i to, jak kształtuje ona resztę stylu życia). Z przytaczanego badania CBOS wynika, że odsetek osób regularnie praktykujących na terenach wiejskich zmniejszył się w ostatnich latach z 67 do 58%, choć liczba wierzących wciąż jest wyraźnie większa na wsi niż w mieście. Osoby zamieszkujące na wsi częściej deklarują wiarę w Boga (70% na wsi, 55% w mieście), częściej też przyznają się do regularnej praktyki modlitwy, takiej na co dzień (47% badanych na wsi, wobec 38% w mieście), bardziej niezachwianie wierzą w dogmaty podawane do wierzenia przez Kościół (np. życie wieczne po śmierci), częściej też przyznają się do tego, że obchodzą najważniejsze święta kościelne, takie jak Boże Narodzenie i Wielkanoc, w wyjątkowo uroczysty sposób, starają się przestrzegać większości rytuałów przypisanych tym świętom.

Jednak ze względu na dużą mobilność społeczeństwa, tereny wiejskie przestają być homogeniczne, co oznacza, że coraz trudniej jest tworzyć tam wspólnotę, która będzie spójna, zintegrowana, wewnętrznie silna. Coraz więcej wiernych traktuje kościół parafialny, także na wsi, jako miejsce „świadczania usług”, nie zaś jako instytucję, w

której mogą szukać płaszczyzny budowania silnych więzi, które pomogą im przetrwać różne kryzysy życiowe.

Czy jednak jest w tym coś wyjątkowego? Można pokusić się na (nieco śmiałe) stwierdzenie, że sytuacja wiejskich parafii pod wieloma względami przypomina sytuację całego Kościoła w Polsce. Mocne strony polskiego katolicyzmu to przede wszystkim jego struktury formalne, instytucjonalne, tak na poziomie parafialnym, jak i diecezjalnym; relatywnie niezmienna, choć z lekką tendencją spadkową, liczba wiernych, którzy coraz chętniej angażują się w działania animowane nie tylko przez księży, ale i oddlnie, przez nich samych; coraz więcej projektów charytatywnych, angażujących znaczną liczbę wolontariuszy (prócz działalności Caritas, to przede wszystkim Fundacja „Dzieło Nowego Tysiąclecia” oraz takie ośrodki jak OWR w Korytowie); uniwersalistyczne podejście ruchów i stowarzyszeń katolickich, które obejmują swym działaniem wszystkie grupy społeczne i wiekowe, także ludzi „niewidzialnych” (jak Wspólnota św. Idziego, skoncentrowana na bezdomnych); mocne sieci społeczne łączące tak zwane „środowiska” czyli katolickie grupy etosowe złożone z intelektualistów i działaczy. Owe sieci też mają znaczący potencjał wpływu na debatę publiczną, zwłaszcza dzięki kadrze katolickich szkół wyższych (por. Pawłowski 2004).

Z drugiej strony, czynniki, które można ocenić jako słabości w polskim Kościele, to, między innymi: zaniedbywanie poziomu lokalnego, oddolnego czyli nacisk na podporządkowanie hierarchii, kosztem więzi poziomych, pomostowych – między różnymi środowiskami i grupami. Z badań w terenie można też wysnuć wniosek, że znaczącą przeszkodą w budowaniu na bazie parafii autentycznych wspólnot lokalnych, są wciąż utrzymujące się - jako residuum z czasów komunistycznych - biurokracja, zbyt wielki dystans między świeckimi i księżmi, który niejednokrotnie paraliżuje działania świeckich.

Niestety, takie „biurokratyczne” nastawienie funkcjonariuszy kościelnych powoduje, że niewątpliwe zasoby integracyjne, jakie ma parafia, nie są w pełni wykorzystane. Gdyby drzwi parafialnych kościołów i kancelarii były otwarte częściej, niż tylko parę godzin w tygodniu, może jeszcze częściej niż teraz trafialiby tam ludzie potrzebujący pomocy, zmagający się z kryzysami. Poważne słabości to także niedocenianie radykalnie zmieniającej się roli kobiet w życiu publicznym; niedostateczny



wpływ na socjalizację młodych ludzi, szczególnie osób po sakramencie bierzmowania, kiedy wielu z nich przestaje uczęszczać na szkolną katechezę; często bardzo złe relacje z mediami; brak polityki *public relations*, niechęć do udzielania informacji i nieprzejrzystość finansowa.

Te właśnie czynniki mogą w przyszłości spowodować coraz większy dysonans między tradycyjnymi formami życia wspólnotowego w Kościele a formami życia imitującymi wspólnotowość, czy też „neoplemiennymi”, w innych przestrzeniach (takich, jak miejsce pracy, przestrzeń konsumpcji i rozrywki). Będzie to oznaczało, że nawet ludzie z tęsknotami duchowymi będą mieli trudności z odnalezieniem się w przestrzeniach kościelnych. Dusza ich będzie mogła żywić duchowe tęsknoty, ale ciało i umysł nie będą w stanie wejść w interakcje ze środowiskiem materialnym i kulturowym, które tak dalece odstaje od innych środowisk, w których nowoczesna jednostka stale przebywa.

Mamy obecnie do czynienia z wieloma procesami, toczącymi się równolegle w samym Kościele i wokół niego, co oznacza sytuację przełomu i konieczność przededefiniowania roli katolików oraz instytucji Kościoła w Polsce, do czego zmuszają okoliczności zewnętrzne, jak akcesja do Unii Europejskiej i perspektywa współdziałania z tamtejszymi katolikami oraz okoliczności wewnętrzne: konieczność szybkiego uczenia się współpracy i dialogu z nowymi partnerami, jak samorządy, organizacje pozarządowe, choćby w celu wspólnego wykorzystania funduszy unijnych oraz uczenie się reguł funkcjonowania w społeczeństwie, w którym różnice i konflikty zostały zinstytucjonalizowane.

Zdaniem szwajcarskiego teologa K. Kocha, istnieją „trzy opcje dla Kościoła w społeczeństwie różnicującym się i coraz bardziej spluralizowanym:

1. tradycjonalistyczna, w której chodzi o odtwarzanie stosunków społecznych i więzi typowych dla społeczeństw przednowoczesnych – to prowadzi do stopniowej zamiany Kościoła w rezerwat, rodzaj kulturowego getta;
2. opcja liberalna oznacza maksymalne dostosowywanie się, spełnianie oczekiwań wiernych, którzy coraz częściej podchodzą do swoich wyborów religijnych podobnie jak do swoich preferencji konsumenckich, licząc na rosnącą dostępność i atrakcyjność usług;

3. wreszcie opcja misjonarska, która oznacza dialog ze współczesną kulturą i liberalnym społeczeństwem obywatelskim, uczenie się jego reguł oraz próba wzbogacania jego instytucji od wewnątrz” (cyt. za: Mariański 2004: 64).

Badania prowadzone w terenie pokazują, że to owo mniej lub bardziej subtelne balansowanie między różnymi opcjami wyboru w polskim Kościele odbywa się obecnie na wszystkich poziomach instytucjonalnych. Na wszystkich poziomach, od mikrostruktur parafialnych, do poziomu struktur Episkopatu, mamy wciąż do czynienia z silną frakcją tradycjonalistyczną oraz rosnącą popularnością opcji liberalnej, natomiast opcja misjonarska zarezerwowana jest dla wciąż nielicznych kręgów. Można uznać, że działacze katolickich stowarzyszeń i aktywni proboszczowie w wiejskich parafii należą do tej ostatniej opcji, bowiem ich aktywność stanowi dla owych parafii swego rodzaju „szkołę dialogu na co dzień”. Stowarzyszenia starają się przełamywać jednostronnie klerykalne struktury i otwierać się na współpracę z innymi podmiotami. Mimo znacznych zasobów materialnych, infrastrukturalnych i ludzkich, Kościół katolicki nie włącza się wystarczająco aktywnie w budowę społeczeństwa obywatelskiego w Polsce, raczej reaguje na impulsy oraz naciski płynące z zewnątrz.

Na czym jego rola może polegać, próbowałam pokazać na przykładzie wiejskich parafii oraz ich wielorakich funkcji, jakie pełnią one na terenach oddalonych od miast – jest to rola centrów kulturalnych. Moje studia przypadków pokazują, że narracja modernizacyjna w przypadku wiejskich parafii po prostu nie sprawdza się. Nie jest bowiem tak, że staną się one z czasem – na zasadzie jakiejś „konieczności” dziejowej – centrami „życia obywatelskiego”, a przedstawiciele mikrostruktur parafialnych będą prężnie budowali społeczeństwo obywatelskie i włączali się w działania innych nowoczesnych instytucji.

Dla zrozumienia tego, co dzieje się w wielu wiejskich parafiach, zwłaszcza na terenach popegeerowskich, zdecydowanie bardziej przydatna, niż teorie oparte na koncepcji *civic religion* (religii współtworzącej sieci i kody społeczeństwa obywatelskiego), może się okazać perspektywa pluralizmu kulturowego, przyjmowana przez Tomasza Rakowskiego w jego książce *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego* (2009). W dominującym w Polsce dyskursie o osobach „nienowoczesnych” (starszych, biednych, mieszkańców wsi, zwłaszcza

zdegradowanych terenów wiejskich) przedstawia się ich świat jako świat „drugiej” prędkości, który nie nadąża za zmianami dziejowymi, świat społeczno-kulturowej degradacji. Tymczasem, bliższe przyjrzenie się „starym, niewykształconym, mieszkańcom wsi” ujawnia bogaty świat wielu ciekawych praktyk, budowania więzi, samopomocy, dzielenia się, a także praktyk kulturowych, które są bardzo często zakorzenione w praktykach religijnych, bądź z nimi blisko związane.

Opisywani przez Rakowskiego majsterkowicze używają zasady „zrób to sam” do tego, aby wykorzystać stare, niepotrzebne przedmioty do budowania wokół siebie bardziej przyjaznego świata (np. budują kosiarkę z zepsutych, wyrzuconych sprzętów AGD). W pewnym sensie, na obszarach kulturowo wyjałowionych, jakimi są tereny wiejskie, ludzie uciekają się do symboli, rytuałów i znaków religijnych jako do symbolicznej „skrzynki narzędziowej”, z której budują przyjazne dla siebie uniwersum. Bodaj najbardziej spektakularnym w Polsce przykładem praktyki kulturowej „zrób to sam”, praktyki religijnych „*makers’ów*”, majsterkujących w sferze symbolicznej, zastosowanej na ogromną skalę, jest sanktuarium w Licheniu.

Jest to „ duchowa stolica” wiejskiej, ludowej religijności, w której ważne symbole, uczucia (też patriotyczne!), przyzwyczajenia z zakresu praktyk pobożnych zostały pomieszczone w jednej przestrzeni. Sanktuarium to ma charakter „dzieła otwartego”. Jest ono cały czas – też oddolnie, ochotniczo - rozbudowywane, rozrasta się w sposób organiczny, kolejne grupy, środowiska i pokolenia wiernych przywożą tam ważne dla nich przedmioty, wota religijne, tworzą tematyczne ścieżki, kapliczki. Organizowane są pielgrzymki tematyczne, regionalne, skierowane do konkretnych środowisk (np. trzeźwiejących alkoholików, osób starszych, chorych, samotnych, wdów etc.), z których wiele także pragnie zostawić na miejscu swój ślad, w postaci własnoręcznie wykonanej rzeźby, kapliczki, krzyża, stacji Drogi Krzyżowej, jakiejś dekoracji, czy malunku. W ten sposób, dzięki kulturowej praktyce „zrób to sam”, Licheń staje się żywą przestrzenią ekspresji mieszkańców polskiej prowincji, nie tylko religijnej, ale też politycznej i kulturowej.

Wiejskie wspólnoty parafialne, podobnie jak „zdegradowany” świat społeczny opisywanych przez Rakowskiego wiejskich majsterkowiczów i mistrzów przetrwania w trudnych warunkach ekonomicznych, przedstawiają sobą obraz takiego życia, który

zwykle kryje się przed naszymi oczami. Obraz ten jest zasłonięty – a nieraz wprost wyśmiewany - przez „narrację modernizacyjną”, która w istocie rzeczy jest dyskursem wykluczającym, podtrzymywanym przez elity kultury, nauki i media. Życie, które kryje się pod zasłoną tego dominującego dyskursu, zawiera jednak wiele ciekawych elementów, które dostrzegamy dopiero przy bliższym spojrzeniu.

Omawiane studia przypadków pokazały, że na terenie wiejskich parafii można odkryć szereg praktyk, które oddziałują na te społeczności rozwojowo, to znaczy – zwiększają dobrostan społeczny: dają ludziom (i starszym i młodszym) wsparcie, umożliwiają zaspokajanie jednostkowych potrzeb, których inaczej nie dałoby się zrealizować. Ponadto, szereg tych praktyk (np. wspólne spotykane się starszych i samotnych kobiet na modlitwie, na nabożeństwach majowych, wzajemne wsparcie w chorobie i odchodzeniu z tego świata) ma na celu podniesienie jakości więzi zbiorowych, wzajemne upodmiotowienie. Inne praktyki (np. budowa ołtarzy przydrożnych na procesję Bożego Ciała, przygotowywanie przedstawień świątecznych, Jasełka, przedstawienia pasyjne: Męki Pańskiej) lub rękodzieła (misterne dekorowanie kościoła parafialnego, przygotowywanie wieńców i palm na święta) mają na celu wyzwolenie indywidualnej kreatywności, ekspresję wyobraźni, uruchomienie zasobów indywidualnych.

Tradycyjne religijne święta i rytuały tworzą platformę czy też bazową infrastrukturę, w ramach której różne osoby (często bardzo „przytłumione” w życiu codziennym, jak ciężko pracujące kobiety i mężczyźni, tworzący chór parafialny seniorów) mogą się indywidualnie wyrazić. Wiejska parafia jest bardzo często postrzegana jako wspólne dobro, jako „gospodarstwo”, które nie należy jedynie do proboszcza, ale którego trwanie i podtrzymywanie jest też zależne od konkretnej pracy i wysiłku wiernych.

Tak naprawdę, dopiero różnorodne nowe możliwości, które pojawiły się w ostatnim dwudziestoleciu, umożliwiły – w wielu wiejskich parafiach – lepsze korzystanie z indywidualnych zasobów konkretnych ludzi. Przykładem jest choćby mobilizowanie się wielu osób starszych wokół takich inicjatyw, jak oddolnie organizowane wyjazdy do lekarza, umawianie się na wspólne badania, wspólne pielgrzymki, podejmowanie kursów (np. biblijnych), współpraca działaczy parafialnych z innymi instytucjami (np. Kołami Gospodyń Wiejskich).

Oczywiście, do tych wielu „mikrostruktur” i „mikrodziałań” w małych parafiach można podejść krytycznie, zarzucając im trwanie w zbyt sztywnych, rytualnych, utrwalonych wzorach, a także niezdolność do dialogu z nowoczesnością (np. nowoczesnymi organizacjami pozarządowymi, administracją lokalną), co może generować konflikty na poziomie lokalnym. Inny poważny zarzut pod adresem praktyk kulturowych w wiejskich parafiach może dotyczyć tego, że są one w dużej mierze skierowane do osób i grup spełniających określone parametry tożsamościowe: tylko zadeklarowanych katolików, osób należących do wspólnoty Kościoła, natomiast wykluczają różnego rodzaju mniejszości (np. imigrantów, uchodźców, mniejszości seksualne, osoby bez przynależności religijnej).

Z drugiej strony jednak, osoby, które z powodu braku kompetencji kulturowych, języka czy wyglądu, są wykluczone z „głównego nurtu” życia kulturalnego (np. byli alkoholicy, osoby po doświadczeniu choroby psychicznej, osoby starsze, niepełnosprawne, rodzice dzieci niepełnosprawnych), znajdują w „okołoparafialnych” praktykach kulturowych przestrzeń, której nie są w stanie znaleźć gdzie indziej. Są uważani za część wspólnoty religijnej, która dostrzega i docenia ich (choćby ograniczone) zasoby pamięci, wysiłek, czas, dzielenie się z innymi tym, co posiadają.

Podsumowując rozdział poświęcony studiom przypadków parafii wiejskich, warto odwołać się do koncepcji Bruno Latoura (1993), który w swoich pracach dowodzi, że cały projekt nowoczesności, a zwłaszcza podział na „naturę” i „kulturę” utracił swój sens. Wszystko jest ze sobą o wiele bardziej powiązane (natura z kulturą, to, co ludzkie i to, co nie-ludzkie, to, co duchowe i to, co materialne) niż myśleli projektanci nowoczesności. Istnieje wiele praktyk i form bycia razem, wiele pomysłów na dobre życie, które nie oznaczają wcale konieczności kolonizacji tegoż życia przez dominującą kulturę.

Podczas badań parafii wiejskich odkryliśmy świat, w którym osvajanie krajobrazu i przestrzeni przez dawne praktyki religijne (np. nabożeństwa „majowe” na wolnym powietrzu, plenerowe procesje), rytuały wspólnotowe i symbole nie jest wcale oznaką „braku nowoczesności”, przeciwnie, jest raczej próbą uniknięcia jej negatywnych konsekwencji, na czele z izolacją ludzi od siebie nawzajem, izolacją od przyrody, skupieniem na działaniach instrumentalnych, interesownych. Dzięki tym praktykom,

życie wspólnotowe reprodukuje się w kolejnych pokoleniach, stanowiąc ciągłość, do której jednostki mogą się odwołać, zwłaszcza w trudnych i kryzysowych momentach.

## ROZDZIAŁ V. RELIGIJNOŚĆ MŁODYCH POLAKÓW W STOWARZYSZENIACH

### 5.1.Cele i metody badania

W tym rozdziale mojej pracy<sup>16</sup> omawiam oraz interpretuję, w świetle omówionej w pierwszym rozdziale teorii „kapitału religijnego”, przeprowadzone przeze mnie badania jakościowe religijności przeżywanej [*lived religion*] w *millieu* „młodych dorosłych” Polaków mieszkających w dużych miastach. W grupie osób wybranych do badania znalazły się osoby, które wychowały się w rodzinach religijnych, o raczej spójnym, poukładanym systemie wartości, ale potem zdecydowały się na własne, autonomiczne wybory tożsamościowe. Przystępując do tych badań, dysponowałam jedynie bardzo wstępną hipotezą, że ten rodzaj *millieu* będzie można łatwo i efektownie skonstrastować z *millieu* wiejskich parafii, pokazując dwa maksymalnie odległe od siebie bieguny współczesnej polskiej religijności.

W trakcie badań jakościowych oraz procesu analizy i interpretacji okazało się, że te dwa rodzaje *millieus* stanowią równie dobry obszar do eksploracji tego samego problemu – czyli kryzysu komunikacji religijnej w warunkach rozpadu, z jednej strony, tradycyjnej wspólnoty terytorialnej na wsi (wspólnoty przestrzeni), z drugiej strony – niematerialnej wspólnoty budowanej między pokoleniami (wspólnoty opartej na tradycji rodzinnej i ciągłości rodzinnej pamięci) w środowisku miejskim.

Ten kryzys komunikacji religijnej rozwija się oczywiście inaczej na terenach wiejskich, a inaczej w środowisku miejskim, choć – jak sygnalizowałam już w rozdziale czwartym – podział na Polskę „wiejską” i „miejską” zanika w miarę pełzającej suburbanizacji terenów wiejskich. Ponadto, ów podział jest w najnowszej literaturze socjologicznej na wielu płaszczyznach usilnie dekonstruowany (por. np. Leder 2014; Sowa 2011).

Pragnę w tym rozdziale zaprezentować argumenty na rzecz tezy, że przesłanki kryzysu komunikacji religijnej zarówno na prowincji, jak i w wielkich miastach są

---

<sup>16</sup> Rozdział ten oparty jest na wcześniej drukowanym artykule (Rogaczewska 2008) w książce zbiorowej pod red. Tadeusza Szawiela (2008) *Pokolenie JP II. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*

podobne. Są to mianowicie przemiany wzorów uspołecznienia: formatu więzi rodzinnych, międzypokoleniowych, sąsiedzkich, wspólnotowych oraz w miejscu pracy. Przemiany tego formatu owocują przemianami religijności, która zaczyna „unosić się w powietrzu” [*free-floating religion*], gdyż przestaje być „osadzona” w dotychczasowych formach życia, habitualnych wzorach interakcji, takich jak na przykład domowy niedzielny obiad po rodzinnej wyprawie do kościoła. Inaczej funkcjonują domy, często już nie ma w nich stołu (tylko inne dekoracje), osobiste bardzo gęste harmonogramy domowników rzadko przewidują czas wolny w tym samym punkcie czasowym, a niedziela stała się jedynie fragmentem weekendu, czyli przedłużonego czasu relaksu, konsumpcji i rozrywki.

Różnica między *millieus* religijnymi na prowincji a tymi w wielkich miastach, zasadza się przede wszystkim na odmiennym tempie tych przemian oraz na tym, że zasoby religijne (symboliczne, duchowe, materialne) na terenach wiejskich są wciąż postrzegane jako cenne i ważne, niekiedy nie ma też dla nich większej konkurencji, ani większej alternatywy – jak w miastach. Wierni na terenach wiejskich, zgodnie z opisaną w poprzednim rozdziale zasadą *do-it-yourself*, chcą mieć prawo do korzystania po swojemu z tych zasobów, ze swoistego kapitału religijnego, jaki stanowi parafia. W tym ostatnim zjawisku jest zresztą ogromny potencjał. Polacy, gdyby tylko proboszczowie im pozwolili, zapewne potrafiliby na różne ciekawe i nowe sposoby zagospodarować budynki kościelne, sale katechetyczne, tereny zielone wokół parafii.

Pamiętajmy, że gęsta sieć polskich parafii powstawała w ubiegłym wieku, w czasach komunistycznych (kiedy wierni angażowali się w budowę kościelnych budynków dla siebie wbrew woli władz), w znacznej mierze siłami społecznego buntu i oddolnej mobilizacji. Pamięć o tym fakcie może zresztą stanowić dodatkowy czynnik przeciwdziałający sekularyzacji (w innych krajach, gdzie budowano kościoły na mocy decyzji władz, z pieniędzy klasy dominującej lub państwowych, jak np. we Francji, sekularyzacja zaczęła się właśnie od rozpadu sieci parafialnej i kryzysu więzi parafialnej).

Na prowincji społeczny popyt na rewitalizację funkcji polskich parafii wynika z różnych przyczyn, w tym z poszukiwania nowych, promieniujących centrów lokalnej aktywności, integrujących lokalną społeczność. Wiele takich nowych miejsc



integrowania społeczności, tak zwanych społecznych „trzecich miejsc” w rozumieniu Raya Oldenburga (1999), mogą stanowić właśnie parafie, które – w ślad za społecznym popytem – mogą rozwijać nowe funkcje kulturalne i społeczne.

Kwestia kryzysu komunikacji religijnej wygląda jednak inaczej w sytuacji, kiedy przenosimy się do świata wielkomiejskich „młodych dorosłych” (czyli, według dokonanej przeze mnie zasady selekcji, osób między 25 a 35 rokiem życia, w fazie największej życiowej ekspansji, podejmowania kluczowych decyzji życiowych). Jeśli przywołać podział Karla Dobbelaere’a (1981) na trzy poziomy sekularyzacji - poziom indywidualny, społeczny i instytucjonalny - to w przypadku tej właśnie grupy, można postawić hipotezę, że kryzys komunikacji religijnej rozgrywa się na wszystkich trzech poziomach jednocześnie. Inaczej niż ma to miejsce w przypadku *milieus* religijnych na prowincji, gdzie poziom mezzo (czyli więzi koleżeńskich, parafialnych, sąsiedzkich) jest wciąż relatywnie mocną, stabilną płaszczyzną życia religijnego.

W moich badaniach jakościowych w tej grupie pragnęłam przede wszystkim dowiedzieć się, co faktycznie młodzi wykształceni Polacy robią na co dzień ze swoim kapitałem religijnym. Czy stanowi on dla nich obciążenie, czy też źródło zasobów? Czy – w sytuacji delegitymizacji Kościoła i religii jako źródła autorytetu moralnego, jako głównego źródła poszukiwania odpowiedzi na pytanie, „Jak dobrze żyć?”- jedynym scenariuszem jest dla nich odrzucenie owego kapitału? Czy szukanie przez to pokolenie niezależności i podmiotowości jako obywateli i obywaterek, odbywa się – z konieczności – na gruncie odrzucenia residualnej więzi religijnej?

Odpowiedź na to pytanie zostanie udzielona w kilku krokach: przeanalizuję najpierw pokrótce, jak zmiany religijności w młodym pokoleniu wyglądają w ujęciu globalnym, gdy są agregowane na poziomie całego społeczeństwa, następnie omówię *case study* domniemanego „pokolenia JP II”, którego pojawienia się oczekiwano jako symptomu ożywienia religijnego młodych Polaków, następnie zreferuję przeprowadzone przeze mnie badania jakościowe, zakończę zaś próbą zarysowania ciekawych trajektorii przemian tożsamości religijnej, jakie można dostrzec dzięki pogłębionym wywiadam etnograficznym.

W toku całej tej analizy moim dodatkowym celem było zdekonstruowanie pewnych socjologicznych mitów na temat religijności młodych ludzi w Polsce, których

przykładem sztandarowym (choć niejedynym) stał się mit „pokolenia JP II”. Wystarczy zresztą sięgnąć do analiz Maxa Webera, powstających na różnych etapach jego twórczości, które pokazują, że relacje między religią i zmianą społeczną są bardziej skomplikowane niż można by sądzić na podstawie tezy, dla których głównym dowodem ma być prosta korelacja zmiennych sondażowych, czyli na przykład korelacja typu: "osoby częściej praktykujące religijnie, częściej włączają się w akcje społeczne".

Socjologowie badający religijność i jej społeczne skutki, różnią się między sobą w interpretacji badań sondażowych, w których mierzy się korelacje między praktykami i zaangażowaniem obywatelskim. Zdaniem Marody, opierającej się na wynikach badania *European Value Study*, „nie ma silnych podstaw dla tezy, iż religijność i aktywność obywatelska polskiego społeczeństwa są związane ze sobą” (Marody, 2004a: 126). Twierdzenie to odrzuca Grabowska, która pisze, iż „skonstruowany przez Marody wskaźnik religijności nie wiąże się z zamiarem brania lub niebrania udziału w wyborach” (Grabowska 2004: 311). Grabowska podkreślała także, iż związek praktykowania z partycypacją wyborczą potwierdzają analizy regresji dla okresu 1995-2001, a różnice między średnimi indeksu partycypacji wyborczej dla praktykujących rzadko (lub wcale) oraz dla osób praktykujących bardzo często są „w większości istotne.” (*ibidem*).

Nawet jeśli zgodzimy się, że więcej argumentów empirycznych przemawia na rzecz tezy o związku religijności z partycypacją wyborczą w Polsce, pozostaje pytanie o mechanizm tego związku. Na czym on polega? Czy ten mechanizm wiążący praktyki i partycypację jest stały czy dynamiczny? Agregowanie danych na poziomie całego społeczeństwa pozwala trafnie ocenić społeczny zasięg pewnych postaw, jednak nie pozwala wyśledzić dyskretnych różnic we wzorach zachowań, ich kontekstowych uwarunkowań oraz uniemożliwia rejestrację wyłaniających się, nowych typów zobowiązań i źródeł motywacji.

Problem związany z wnioskowaniem na podstawie survey'ów jest następujący: zadając w sondażach wciąż te same pytania, o standardowe typy działań obywatelskich (głosowanie w wyborach, podpisywanie petycji, popieranie partii, udział w zebraniach gminnych), badacz może nie dostrzec, że oto, w nowym pokoleniu, mogą pojawiać się nowe typy działań obywatelskich i zaangażowania. Te nowe typy zaangażowania mogą być bardziej znaczące dla ludzi młodych, a zarazem znacznie mniej zobowiązujące niż

formy tradycyjne (jak nowe typy zaangażowania, związane ze sferą *social media*, czyli społeczności fanowskie oraz skupione wokół blogów w Internecie, grupy samopomocowe, sieci rówieśnicze, odbiorcy konkretnych marek czy mediów, połączeni wspólnymi zainteresowaniami).

Socjologowie młodzieży podkreślają, że "to raczej podzielane interesy i preferencje konsumenckie, mody, gusta muzyczne, nie zaś zaangażowanie w tradycyjną politykę albo grupy interesu czy ideologie, wytwarzają prawdziwe poczucie wspólnoty i są najważniejszym <<klejem społecznym>> dla młodych pokoleń." (Willis 1990: 92). Dlatego analiza jakościowa, czuła na chwytywanie tego, co dopiero się wyłania, prowadzona w naturalnym środowisku rodzącej się zmiany, jest cennym uzupełnieniem badań sondażowych, bowiem pozwala szybciej dostrzegać "znaki czasu", dotyczące choćby przemian więzi społecznej i relacji jednostki wobec społeczeństwa.

Z takimi przesłankami przystępowałam do jakościowych, etnograficznych badań młodzieżowych grup religijnych i ich znaczenia dla jakości sfery publicznej, szczególnie w wymiarze obywatelskim. Walor prezentowanych badań płynie przede wszystkim z wielości perspektyw, z jakich starałam się oglądać tę samą rzeczywistość.

Wykorzystałam, po pierwsze, metodę długotrwałej obserwacji uczestniczącej: do badań zostali włączeni studenci – uczestników seminarium badawczego "Między państwem i rodziną", prowadzonego przeze mnie wraz z dr Sławomirem Mandesem w Instytucie Socjologii UW, którzy uczęszczali jako wolni słuchacze na spotkania badanych grup, lub jako wolontariusze uczestniczyli w ich działaniach. Studenci pisali potem studia przypadków konkretnych wspólnot, będące często dokładnym opisem sposobów inicjacji i/lub socjalizacji stosowanych w nich wobec nowych członków. Kolejną zastosowaną metodą były wywiady pogłębione z liderami grup bądź ich zaangażowanymi członkami, oraz analiza dyskursu zastosowana wobec dokumentów przekazanych przez grupy (broszur, gazetek, zapisów statutowych etc.) oraz materiału nagranych w wywiadach i podczas autentycznych, niearanżowanych spotkań grupowych<sup>17</sup>. Faza badań empirycznych została poprzedzona "mapowaniem" społecznego, politycznego i religijnego kontekstu, w jakim zanurzone były pytania badawcze.

---

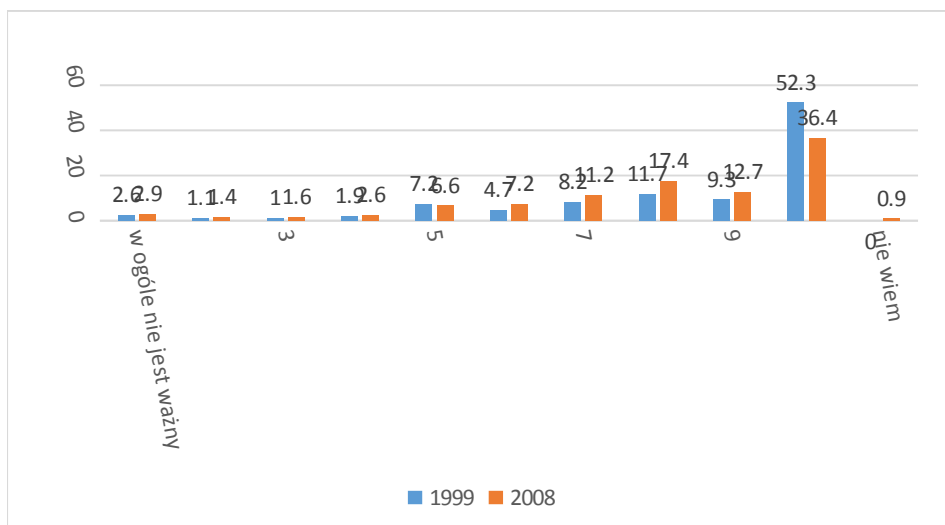
<sup>17</sup> Nagrań dokonano za zgodą uczestników.

## **5.2. Rola środowisk socjalizacyjnych w kształtowaniu religijności młodych Polaków**

W przypadku „młodych dorosłych” Polaków mamy do czynienia z dużą dynamiką zmiany w zakresie postaw, praktyk i wyobrażeń religijnych. Z danych ilościowych wynika, że bardzo istotną cezurą w przemianach religijności „młodych dorosłych” Polaków był rok 2005, w którym zmarł Papież Jan Paweł II. Od tego roku wyraźnie przybrały na sile trendy spadkowe kilku istotnych wskaźników ilościowych religijności.

Na przełomie XX i XXI wieku, religijność młodych ludzi w Polsce, mierzona głównie wskaźnikiem regularnych praktyk kościelnych, nie różniła się zbytnio od poziomu średniej religijności w całej populacji. Dla przykładu, jak wynika z danych *European Value Study*, w 1990 roku 97,5% badanych młodych Polaków deklaroowało wiarę w Boga, natomiast w roku 2008 ten odsetek niewiele się zmienił i wynosił 96,1%. Jednak w tym samym czasie spadła liczba młodych osób, które twierdziły, że Bóg jest ważną wartością w ich życiu. Według badania EVS, w 1999 roku na pytanie o to, czy Bóg jest „bardzo ważny w Twoim życiu” twierdząco odpowiedziało 52% badanych osób młodych w Polsce, natomiast na to samo pytanie w roku 2008 twierdząco odpowiedziało już tylko zaledwie 36% badanych z tej samej grupy, czyli niemal o 20% mniej.

Na poniższym wykresie widać różnicę w odpowiedzi na to pytanie między rokiem 1999 i 2008.



W roku 2005, roku śmierci Jana Pawła II oraz kolektywnie przeżywanej w całej Polsce żałoby (por. Dziedzic 2009), w badaniach zanotowano wzrost intensywności i częstości praktyk religijnych (np. spowiedzi, komunii) we wszystkich pokoleniach Polaków. Jednak ten wzrost był tylko chwilowy. W istocie, od tej daty zaczynają się istotne trendy spadkowe, zwłaszcza w młodym pokoleniu. Zgodnie z danymi EVS, w 1990 roku, ponad 90% młodych respondentów deklarowało, że zdarzają im się chwile medytacji, modlitwy czy religijnego wyciszenia. W roku 2008 ten wskaźnik spadł do około 80%. Podobne spadki wskaźników dotyczyły także innych wymiarów religijności, i były charakterystyczne dla młodych ludzi mieszkających przede wszystkim w wielkich miastach i obszarach metropolitalnych.

Wskaźnik identyfikacji młodych z nauczaniem Kościoła (czyli pozytywnej odpowiedzi na pytanie o to, czy Kościół dostarcza właściwych odpowiedzi na problemy moralne i życiowe), po roku 2005 stale się obniżał, niemniej, pozostał w dalszych latach w miarę wysoki, sięgając liczby ponad 1/3 młodych Polaków, dla których stanowisko Kościoła w sprawach moralnych, rodzinnych, społecznych i duchowych było ważnym punktem odniesienia. Jednak mimo utożsamiania się znaczącej liczby młodych Polaków z nauczaniem Kościoła, po roku 2005, wbrew zapowiedziom i oczekiwaniom, nie

powstał na bazie tej grupy żaden oczekiwany ruch społeczny (czy też ruch „odnowy moralnej”), którego zaistnienia się spodziewano, określając ten oczekiwany byt mianem „pokolenia JP II”.

W badaniach przeprowadzonych w latach 2007-2009, próbowałam przyjrzeć się takim środowiskom, grupom, organizacjom, zrzeszającym ludzi młodych, które mogłyby stanowić potencjalne źródło „pokolenia JP II”. W tamtych latach pojawiło się, zarówno w opinii publicznej, jak i wśród niektórych socjologów, oczekiwanie, że taka grupa – czy nawet luźna sieć grup - okaże się grupą wzorotwórczą, wpływającą na szerokie rzesze młodzieży. Dlatego też zdecydowałam się podjąć badania jakościowe w grupach i organizacjach, które mogłyby być potencjalnym zapleczem domniemanego ruchu „pokolenia JP II”.

Moje skromne badania były – na poziomie konceptualizacji – nawiązaniem do tradycji badawczej, zakorzenionej w dziełach Maxa Webera, Alexisa de Tocqueville'a i Roberta Bellaha, a w Polsce – Tadeusza Szawiela (1982). Dla tej tradycji badawczej najważniejsze były pytania: jak to się dzieje, że religia dysponuje mocą wytwarzania w jednostkach trwałych motywacji do działania i realizowania określonych wartości w sferach jak najbardziej świeckich (sfera publiczna, sfera rynku)? Jakie czynniki decydują o tym, że wewnętrzny dynamizm niewielkich grup religijnych inspirowuje zmianę ogarniającą społeczeństwo?

Gdy sięgniemy do Webera (1994), znajdziemy tam ideę, że przełomowe zdarzenia tego typu, jak śmierć charyzmatycznego lidera religijnego czy upadek reżimu politycznego, stanowią "próbę ogniową" dla grup religijnych, czy grup bezpośrednio inspirowanych religią w swoim etosie. W takim przełomowym momencie<sup>18</sup>, wywracającym przyzwyczajenia, okazuje się, że grupa stoi przed niedającym się zawiesić wyborem: albo zacznie umacniać nowy typ działania poprzez własną postawę, a zarazem ekspansję i misję w nowych kręgach społeczeństwa, typ działania inspirowany wartościami, które zostały nagle okazały się nowe, świeże; albo też będzie podtrzymywać stare wzory – choćby po to, aby zapobiec chaosowi, jaki bierze się z chwilowego zawieszenia porządku świata.

Weber przez wiele lat usiłował znaleźć najbardziej trafną formułę dla swoich

---

<sup>18</sup> Może być to oczywiście "chwila" rozciągnięta w czasie.

intuicji dotyczących motywacyjnej i społeczno-twórczej roli religii. W słynnej, acz jeszcze młodzieńczej pracy *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* (1994), podkreślał rolę samych idei religijnych (etyki protestanckiej jako systemu przekonań) jako bezpośrednich czynników zmiany kierunku działania całych grup. Słusznie został za to potem skrytykowany, przede wszystkim przez historyków gospodarczych, którzy wskazali na szereg innych czynników, nieraz znacznie silniej oddziałujących na historyczny rozwój kapitalizmu: technologicznych, ekonomicznych etc.

Pod koniec życia Max Weber zrewidował swoje poglądy – przeszedł od podkreślania roli samych tylko idei religijnych i etycznych jako takich, do podkreślania mobilizacji religijnych grup jako sprawnych i prężnych organizacji (sieci) społecznych. To właśnie dzięki sieciowej organizacji protestanckich grup religijnych i sprawnemu zarządzaniu oraz mobilizacji nowych członków, następowała dyfuzja innowacyjnych wzorów osobowych, w tym najważniejszego we wczesnej nowoczesności wzoru: protestanckiego przedsiębiorcy. Dzięki tym sieciom generowany był kapitał społeczny (czyli normy zachowań, reguła wzajemności i dotrzymywania kontraktu, zaufanie), pozwalający znacznie skuteczniej alokować zasoby ekonomiczne (por. Weber, 1946: 302-322).

Nawiązując do tych rozważań późnego Webera, postanowiłam, że badając potencjał grup i organizacji katolickich, skupię się na trzech kwestiach: organizacji tych grup religijnych, wzorach osobowych, oraz typie kapitału społecznego przez nie generowanego. Pytania badawcze, wynikające z tak zakreślonych ram analizy, zostały pogrupowane w trzy odrębne grupy kwestii:

### **1. Pytania dotyczące organizacji grup religijnych**

Czy organizacja grup, będących domniemanym społecznym zapleczem "pokolenia JP II", dawała im szansę na nabywanie tam pierwszych doświadczeń obywatelskich, szansę treningu swoich kompetencji obywatelskich (*civic skills*, por. Almond, Verba 1963)? Czy dominowały w tych grupach autorytarne czy też demokratyczne stosunki panowania i podejmowania decyzji? Czy grupy te były inkluzywne, to jest otwarte na wszystkie segmenty społeczeństwa, niezależnie od pozycji materialnej, statusu, pochodzenia, płci etc.?

## 2. Pytania dotyczące wzorów osobowych

Czy grupy religijne, będące domniemanym zapleczem "pokolenia JP II", dysponowały żywymi przykładami wzorów osobowych? Jakiego typu były to wzory? W jaki sposób były przekazywane? Czy młodzi ludzie otrzymywali wsparcie przy podejmowaniu prób życia wedle tych wzorów?

## 3. Pytania dotyczące typu kapitału społecznego

Jaki typ kapitału społecznego był generowany przez grupy będące domniemanym zapleczem "pokolenia JP II"? Czy był to kapitał społeczny typu pomostowego [*bridging social capital*], czyli otwarty, zorientowany na dobro wspólne, łączący oddzielone od siebie światy społeczne, przełamujący bariery, czy też kapitał typu związanego [*bonding social capital*], który wspierał przede wszystkim członków grupy w realizacji ich indywidualnych interesów<sup>19</sup>

Opisane powyżej wymiary analizy posłużyły mi jako narzędzia diagnozy grup, wspólnot i sieci społecznych, będących domniemanym zapleczem "pokolenia JP II", pod kątem ich możliwego wpływu na rozwój społeczeństwa obywatelskiego w Polsce. Były to pytania implikowane przez moje założenie, że przedmiotem analizy musi być to, co w "pokoleniu JP II" grupowe, uspołecznione, nie zaś to, co subiektywne, indywidualne.

Społeczne oczekiwanie na pojawienie się "pokolenia JP II" u progu nowego tysiąclecia miało w Polsce głębszy kontekst, w postaci rozczarowania elit faktem, że społeczeństwo obywatelskie po upadku komunizmu rozbudowuje się w Polsce bardzo powoli. Stale diagnozowane w badaniach deficyty społeczeństwa obywatelskiego i kompetencji obywatelskich powodowały, że narracja modernizacyjna elit inteligenckich wciąż nie była spójna z szarą społeczną rzeczywistością.

Mimo że liczba wolontariuszy w Polsce systematycznie wzrastała od lat dziewięćdziesiątych, z każdym rokiem, brakowało jednak zdolności do trwałego zobowiązania. U progu XXI wieku 75% Polaków nie należało do żadnej organizacji obywatelskiej, a organizacje pozarządowe skarżyły się na nietrwałość zaangażowania

---

<sup>19</sup> Pojęciami kapitału społecznego "pomostowego" i "związanego" posługuję się zgodnie z koncepcją Rossa Gittella i Avisa Vidala, którym Robert Putnam, klasyk teorii kapitału społecznego, przypisuje pierwszeństwo użycia tych pojęć w ich pracy *Community Organizing: Building Social Capital as a Development Strategy* (1998).



swoich członków i wolontariuszy.

Z drugiej strony, badania prowadzone od lat dziewięćdziesiątych pokazywały, że stowarzyszenia i organizacje pozarządowe w Polsce same nie potrafią i nie są skłonne poszerzać swojej bazy członkowskiej, mobilizować zwykłych ludzi do włączania się w ich działania. Badania Stowarzyszenia Klon/Jawor pokazywały, że tylko 30% członków organizacji aktywnie włączało się w ich działania (Gumkowska et al., 2006: 120). Działania organizacji nadal nie są głęboko zakorzenione we wspólnocie lokalnej.

Ponadto, przez lata nie zmieniał się wysoki poziom nieufności społecznej, traktowany już jako *status quo*: Polacy nie ufają sobie nawzajem, nie ufają też instytucjom politycznym. Według European Social Survey, poziom zaufania do innych ludzi przez lata utrzymywał się w Polsce na jednym z najniższych poziomów spośród wszystkich badanych krajów (23 kraje europejskie i Izrael) (*ibidem*). Nisko wypadaliśmy także w zakresie wskaźników uczciwości obywatelskiej. Polskie społeczeństwo jawiło się jako dość mocno skorumpowane – wg Transparency International Corruption Perceptions Index z 2004 roku, Polska znalazła się na 67 miejscu, sytuując się niżej niż sąsiednie kraje – Czechy, Słowacja, Litwa, Estonia.

Na poziomie ogólnych orientacji normatywnych (etyki społecznej) – znaczna większość społeczeństwa u progu XXI wieku nadal nie wiązała ze swoją rolą społeczną obywatela większego poczucia osobistych zobowiązań. Dotyczyło to zwłaszcza młodzieży, grupy, która starała się trzymać jak najdalej od polityki, wykazując też niższy niż w przypadku dorosłych poziom zaangażowania obywatelskiego, jeśli mierzyć je standardowymi miarami, takimi jak wskaźnik partycypacji wyborczej, udział w zebraniach organizowanych na poziomie lokalnym, udział w demonstracjach politycznych.

Tak zarysowane kontury wstępnej mapy badań dotyczących zaangażowania obywatelskiego młodych Polaków oraz ich religijności, można podsumować w postaci kilku stwierdzeń. Tak więc, młodzi Polacy, w niewielkim tylko stopniu odbiegając od całej populacji, w przytłaczającej większości wciąż wierzą w Boga, wciąż dość regularnie praktykują, deklarują relatywnie zaufanie do instytucji Kościoła. To ostatnie, jak wskazują badania, to nadal ich *differentia specifica* w prównaniu z rówieśnikami z Europy, którzy znacznie bardziej niż swoim kościołom i instytucjom religijnym, ufają

organizacjom ekologicznym i obrony praw człowieka (por. Ziebertz, Kay, 2005). Zarazem jednak kolejne edycje badań diagnozowały wśród młodych Polaków niskie uogólnione zaufanie do innych bliźnich i niższą, niż w przypadku rówieśników z Europy Zachodniej, skłonność do trwałego angażowania się w działania, których celem jest dobro wspólne<sup>20</sup>. Badani deklarowali, że preferują akcje jednorazowe, niewymagające dużych zobowiązań i naruszania stylu życia. Jednocześnie, mimo deklarowanego, ogólnego zaufania do instytucji Kościoła, młodzi respondenci, z badania na badanie, coraz mniej przejmowali się nauczaniem Kościoła w konkretnych kwestiach, zwłaszcza tych dotyczących sfery prywatnej i moralności, o czym świadczyły dane na temat bardzo szerokiej akceptowalności antykoncepcji i stosunków przedmałżeńskich (por. Szlendak 2004).

Badania społecznych wartości kazały zatem, z jednej strony, sądzić, że młodzi Polacy są deklaratywnymi tradycjonalistami, jednak z kolei dane z badań jakościowych, etnograficznych i konsumenckich świadczyły, z drugiej strony, o dużej otwartości młodego pokolenia na innowacje i eksperymenty w dziedzinie stylów życia; o jego plastyczności; o gotowości do zerwania ze "starymi wzorami", jak w przypadku młodych kobiet odkładających decyzje o zamążpójściu i rodzeniu dzieci, czy młodych mężczyzn, łatwo zrywających więzi z rodzicami w poszukiwaniu lepszego losu. Kolejne edycje Diagnozy Społecznej (por. Czapiński, Panek 2006) oraz dane demograficzne GUS-u wskazywały też stale na dynamiczny wzrost liczby tzw. singli i jednoosobowych gospodarstw domowych.

Jak zinterpretować tę – od dłuższego już czasu dostrzeganą przez socjologów – niespójność między wynikami badań deklarowanych wartości, z jednej strony, oraz faktycznymi zachowaniami – z drugiej? Można odwoływać się do tezy, że w okresie "przejścia", transformacji społeczno-gospodarczej, budowanie spójnej tożsamości i systemu wartości jest trudnym zadaniem. Zwiększył się zakres dostępnych opcji życiowych. W warunkach gospodarki kapitalistycznej większa jest też presja nie tyle na samo odpowiedzialne dokonywanie wyborów życiowych, i na trzymanie się podjętych decyzji, ile na elastyczność, zdolność porzucania raz nabytych cech i więzi na rzecz

---

<sup>20</sup> Działania te rozumiem tutaj w pragmatyczny sposób – jako inwestycję swego czasu i talentu na rzecz wspólnoty lokalnej czy regionalnej.

innych, sprawność poruszania pośród rozszerzonej palety wyborów oraz umiejętność zgrabnego uzasadniania swoich decyzji.

Jak trafnie zauważa socjolog młodzieży Hans Vinken, prowadzący badania jakościowe w różnych krajach europejskich, „nie chodzi o to, że młodzi ludzie już nie wybierają tradycyjnych szlaków, tylko o to, że wpierw swobodnie je projektują, planują i oceniają je” (Vinken, 2005: 152) oraz że nie przypisują już życiowym wyborom waloru konieczności – są świadomi przygodności wielu elementów życia (miejsca pracy i jej charakteru, grupy rówieśniczej, coraz częściej także miejsca, w którym się żyje i mieszka), przygodności wielu etapów biografii, która jest zmienna i dynamiczna.

Do wyjaśnienia ambiwalentnych postaw aksjologicznych młodzieży w Polsce oraz słabej skłonności młodych Polaków do podejmowania zaangażowania obywatelskiego nie wystarczy jednak odpowiedź, że wszystkiemu winna jest transformacja społeczno-gospodarcza czy też „ponowoczesne kłopoty z tożsamością”, tym bardziej, że zdążyło wyrosnąć pokolenie, które nie pamięta już wcale czasów sprzed transformacji. Uzyskanie bardziej wnikliwej interpretacji tego zjawiska wymaga przejścia od makroskali globalnych (obserwowanych w ogólnoeuropejskich badaniach młodzieży) trendów – do mezzoskali konkretnych środowisk, konkretnych *millieus* (jak szkoła, dom, parafia), w których zmieniają się na naszych oczach mechanizmy socjalizacji młodego pokolenia. Moim zdaniem, to właśnie specyficznym właściwościom tych środowisk socjalizacyjnych można przypisać to, że sprzyjają one pojawianiu się ambiwalencji w obrębie postaw i motywacji młodych Polaków.

Przyjęcie takiej hipotezy badawczej związane jest z tym, jak pojmuję obywatelskość. Nie jest ona dla mnie zbiorem udokumentowanych umiejętności - czymś automatycznie i raz na zawsze osiągniętym dzięki temu, że ktoś ma na świadectwie „piątkę” z wychowania patriotycznego albo że skończył kurs dotyczący np. katolickiej nauki społecznej - ale trwającym praktycznie całe życie jednostki procesem obywatelskiego uspołeczniania. Proces ten polega na zbieraniu przez jednostkę dobrych doświadczeń współpracy z innymi; rozwijaniu zaufania do innych na bazie tych doświadczeń; także zaufania do instytucji, stowarzyszeń oraz nabywania kompetencji obywatelskich (w tym – wcielonych nawyków, skryptów życzliwego, uprzejmego, empatycznego zachowania, czy w ogóle – uogólnionej życzliwości) i doskonalenia ich.

Dynamika tego procesu w wysokim stopniu zależy od tego, w jakim środowisku socjalizacyjnym jednostka się znajduje – czy dorasta w otoczeniu, które stymuluje ją do rozwijania obywatelskich kompetencji i zaufania, czy też nie. Należy tu zwrócić uwagę na kilka tendencji, które dotyczą tych typowych *millieus* socjalizacyjnych (rodziny, szkoły, parafii), i które niewątpliwie wpłynęły na ich zdolność do kształtowania postaw obywatelskich wśród młodych Polek i Polaków.

Po pierwsze, choć młodzi ludzie w Polsce deklarują, że rodzina jest dla nich najważniejszym punktem odniesienia, to jednak badania psychologów edukacji i socjologów rodziny prowadzą do wniosku, że słabnie autorytet rodziców i wychowawców, zmniejsza się kontrola rodzicielska oraz zanikają kompetencje socjalizacyjne rodziców (por. Giza 2005). Prawdopodobnie można oczekiwać także i u nas nasilania się zjawiska, które od dawna jest już odnotowywane przez socjologów młodzieży w Europie Zachodniej, gdzie socjalizacja w coraz większym stopniu staje się kofiguratywna. Traci na znaczeniu „pionowa” transmisja międzypokoleniowa, a coraz większe znaczenie ma socjalizacja „pozioma”, rówieśnicza (Vinken, 2005: 151).

Przypomnę tu cytowane już słowa Willisa (1990), że podstawowym „klejem społecznym” (bazowym typem więzi) dla młodych Europejczyków nie są więzi z rodzicami i dziadkami, lecz raczej uczestnictwo w społecznościach wirtualnych w *social media*, w rówieśniczych kręgach *peer-to-peer*, czy też neo-plemionach, jak to nazywa Maffesoli (1996), posiadających odrębną kulturę, interesy, gusta i rozwiniętą samoświadomość. Wynika z tego wniosek, że wzorów partycypacji obywatelskiej młodzi Polacy będą w przyszłości skłonni uczyć się raczej od innych młodych i poprzez bezpośredniość doświadczeń, nie zaś poprzez uczenie się ich na lekcjach w szkole czy na uczelni, które w swoim hierarchicznym podejściu niewiele się zmieniły od XIX wieku, i od starszych mentorów.

Na drugi ważny czynnik, charakteryzujący obecnie środowiska socjalizacyjne w Polsce, zwracają uwagę badacze komunikacji społecznej w społeczeństwie zmediatyzowanym. Twierdzą oni, że współczesna młodzież, socjalizowana w rzeczywistości, którą w coraz większym stopniu kształtują tzw. nowe media, żyje w świecie, w którym medialne obrazy, medialny dyskurs, reprezentacje dyskursywne (np. na temat miłości, seksualności, duchowości, więzi z innymi), często wyprzedzają ich

realne doświadczenie w tych sferach.

Innymi słowy, mamy do czynienia ze zjawiskiem formatowania ludzkiego doświadczenia przez media (por. Thompson 2006). Młodzi ludzie – co można zaobserwować przede wszystkim podczas badań etnograficznych – zanim jeszcze coś sami przeżyją, zanim zinterpretują to w swojej najbliższej wspólnocie komunikacyjnej (rodzinie, szkole, parafii), wielokrotnie mają dostęp do wirtualnego, symulowanego przeżycia pewnych doświadczeń, jak miłość, seks, doznanie mistyczne, przeżycie wspólnoty. Tym samym, dokonują konsumpcji pewnego *experiential product*, stworzonego przez wyrafinowany *experiential marketing* i otrzymują przy tym już gotowe, perswazyjne, emocjonalnie naładowane znaczenie. Słabo internalizują zatem, dostępne w domu rodzinnym, w tradycji, religii czy kulturze wysokiej, sposoby artykulacji tego, co przeżywają. W zamian interpretują swoje doświadczenia w języku medialnym, zdekontekstualizowanym, ikonicznym, zaczerpniętym z seriali, forów internetowych.

Skutki dla komunikacji społecznej, jakie wynikają z owej mediatyzacji doświadczenia i kolonizacji języka, widać najlepiej podczas badań etnograficznych. Trzeba bowiem obserwować, jak młodzi ludzie działają w grupie, jaki rodzaj więzi nawiązują z innymi, jak - mimo niezdolności do autentycznego wyrazu swoich uczuć - „oplątują się” emocjonalnie wokół siebie nawzajem w kręgu rówieśniczym, nie będąc w stanie porozumieć się z rodzicami czy wychowawcami. Zarazem są nadzwyczaj sprawni w adaptowaniu kodów mówienia i myślenia o świecie, zaczerpniętych ze sfery medialnej.

Kolejna właściwość środowisk socjalizacyjnych, na którą należy zwrócić uwagę przy ocenianiu ich zdolności do wytwarzania w młodzieży postaw obywatelskich, to, po trzecie, liczba i rodzaj demokratycznych wzorów uczestnictwa, w które, dorastając, młodzi ludzie mieliby szansę po prostu gładko „wejść” i uwewnętrznzić jako swoje trwałe dyspozycje. Otóż wyniki badań zarówno sondażowych, jak i jakościowych, które zbierał między innymi Indeks Społeczeństwa Obywatelskiego w Polsce, każą wnioskować o znacznym deficycie takich wzorów uczestnictwa.

Jeśli chodzi o sferę szkoły – mamy do czynienia z czysto fikcyjnym funkcjonowaniem samorządu szkolnego, głęboko uwewnętrznionym autorytaryzmem pedagogów i ich niechęcią do „otwierania” szkoły na zewnętrzne środowisko oraz

niechęcią rodziców do tworzenia realnego wsparcia dla procesu edukacyjnego. W polskiej szkole nagradza się za konformistyczne uleganie przekazywanym poglądom, a nie za krytyczne myślenie. Podczas katechezy – kładzie się nacisk na wyuczenie formułek, a nie dojrzały wybór przekonań, umiejętność argumentacji oraz refleksyjnego monitorowania zgodności własnej praktyki życiowej z przekonaniami religijnymi. Badania parafii wreszcie (Firlit, 2003; 2004) świadczą o wciąż znacznej rzadkości instytucji rad parafialnych czy rad ekonomicznych i słabej partycypacji świeckich w zarządzaniu tym (powszechniejszym w Polsce niż gmina!) rodzajem lokalnej wspólnoty. Można się domyślać, że młodzież bardzo rzadko ma szansę uczestniczyć w takim ciele jak rada parafialna, już chociażby z powodu bariery pokoleniowej między sobą i zasłużonymi, zwykle zaawansowanymi wiekiem liderami parafialnymi.

Podsumowując te rozważania na temat społecznego kontekstu badań etnograficznych w grupach religijnych, w których uczestniczą młodzi Polacy i Polki, podkreślić należy raz jeszcze, że środowisko socjalizacyjne młodych Polaków cechuje znaczna niespójność postaw i wartości. Jak pokazują kolejne edycje wspomnianego już *European Value Study*, Polacy należą do jednego z najbardziej pryncypialnych społeczeństw w całej Europie, tzn. w większości akceptują stwierdzenie, że istnieją absolutne miary dobra i zła, mają niewiele do zarzucenia sobie samym, na przykład, nie potrafią przyznać się do wielu ułomności, do których dość otwarcie przyznają się inne społeczeństwa europejskie (np. do tego, że prowadzą szkodliwy, niezdrowy styl życia). Dzieci i młodzież dorastają zatem w środowiskach, gdzie, z jednej strony, mają do czynienia z pryncypialnymi, autorytarnymi wychowawcami, którzy prezentują im wyśrubowane standardy. Z drugiej strony, na co dzień, dookoła siebie, obserwują deficyt etyki życia codziennego, ducha zespołowego, punktualności, etyki pracy, etyki dialogu etc. Zderzenie nacisku na wysokie standardy, stanowiącego część tożsamości Polaka (katolika), z powszechną “szarą strefą etyczną”, w której występuje ciche przyzwolenie na zachowania niezgodne z dobrym obyczajem, korupcyjne, a czasem wręcz nieprzyzwoite, może dawać w efekcie postawy cechujące się znacznym poziomem rozdzwisku między wartościami deklarowanymi i realizowanymi.

### **5.3. Badania grup i organizacji religijnych a mit „pokolenia JP II”**

Tak zarysowany kontekst społeczno-aksjologiczny był dla mnie tłem do przeprowadzenia

badan grup i organizacji religijnych, które miały być domniemanym matecznikiem „pokolenia JP II”.

Po śmierci Papieża Jana Pawła II i nadzwyczajnym poruszeniu społecznym, jakie towarzyszyło jego odejściu i okolicznościom wokół niego, pojawiło się w sferze publicznej oczekiwanie, że to właśnie wpływ religii i Kościoła dostarczy najsilniejszych impulsów do zmiany opisanego wyżej stanu rzeczy, do stopniowego podwyższenia poziomu etyki społecznej w Polsce, dzięki pracy dokonywanej w konkretnych *millieus* socjalizacyjnych. Oddziaływanie społecznej nauki Kościoła na polskie społeczeństwo trwało już przecież od dłuższego czasu. Społeczna nauka Kościoła przywoływana była często jako ważne źródło inspiracji dla polskiej legislacji po 1989, na czele z decyzją o wpisaniu do Konstytucji RP zasady pomocniczości. Zresztą w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II znajdują się fragmenty, które otwarcie nawołują katolików do budowy sfery obywatelskiej, np. w *Sollicitudo Rei Socialis* (rozdz. 45) znajduje się *passus*, który wprost podejmuje kwestię kapitału i zaufania społecznego: „Ważne jest, by okazywać ludziom zaufanie, kształtować mechanizmy premiujące indywidualne i zespołowe nowatorstwo, aktywność i solidarność”.

Nie wydaje się jednak, aby treści tego nauczania stanowiły zmienną pośredniczącą, która realnie wpływałaby na kształt społeczeństwa obywatelskiego w Polsce i przyspieszała jego rozwój. „Prawie połowa dorosłych Polaków uważa, że władze państwowe powinny kierować się zasadami katolickiej nauki społecznej. Z drugiej strony, sami nie angażują się dostatecznie w sprawy publiczne, nie przyczyniają się do budowania kapitału społecznego, wartości i normy moralne uważają za bardziej wiążące dla innych niż dla siebie” (Mariański, 2004: 121). Tak więc, pytanie o to, czy społeczne nauczanie Kościoła mogłoby przyczyniać się do bardziej gruntownego umocowania społeczeństwa obywatelskiego w Polsce, do „demokratyzacji demokracji”, jak postuluje Mariański (tamże, 124) – po roku 1989 pozostawało wciąż pytaniem otwartym i bez jasnego rozstrzygnięcia.

Przedstawiona przeze mnie wcześniej diagnoza stanu rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce oraz środowisk socjalizacji obywatelskiej, doprowadziła mnie do wniosku o wysoce prawdopodobnej „porażce socjalizacyjnej” w dziedzinie wychowania obywatelskiego. Osiągnięciu sukcesu w tym obszarze nie sprzyjało ani

coraz mniejsze zaufanie młodych ludzi do autorytetów (w tym też do autorytetu Kościoła), ani mediatyzacja i supermarketyzacja świata przeżywanego, ani też słaby stopień przyswojenia i praktycznej realizacji katolickiej nauki społecznej, ani wreszcie – deficyt demokratycznych wzorów uczestnictwa i niskie wskaźniki uczciwości obywatelskiej w społeczeństwie polskim.

Nie powinno zatem dziwić, że osoby i instytucje zatroskane o przyszłość społeczeństwa obywatelskiego w Polsce, z takim entuzjazmem i nadzieją potraktowały koncepcję „pokolenia JP II” po roku 2005. Koncepcja ta wiązała się z nadzieją, że spora grupa polskiej młodzieży jednak uniknęła „porażki socjalizacyjnej”, przetrwała polską szkołę oraz okazała się odporna na „szarą strefę etyczną” i niedemokratyczne wzory w życiu codziennym i w sferze publicznej. Jak coś takiego było możliwe? Odpowiedź, sugerowana przez najbardziej zagorzałych zwolenników koncepcji „pokolenia JP II” brzmiała, iż mogło się tak stać dzięki „arkom przymierza”, jakimi są tradycyjne rodziny, grupy etosowe, stowarzyszenia religijne, organizacje związane z Kościołem, duszpasterstwa. To właśnie te, przekazujące tradycyjne wartości agendy, pozostające pod silnym wpływem charyzmatycznego nauczania Jana Pawła II, miałyby przygotować młodzież do odpowiedzialnego, obywatelskiego zaangażowania.

Przystępując do badania tych organizacji, grup i agend, miałam świadomość, że najważniejszą sprawą będzie zbadanie nie tyle wartości przez nich deklarowanych, ile raczej ich realnych działań i praktyk. Próbowałam ustalić, na ile w tych organizacjach oraz wokół nich, inicjowany jest proces rozwijania kultury obywatelskiej (tak jak nabywa się, w miarę kolejnych doświadczeń, kultury artystycznej, literackiej, muzycznej etc.). Pojęcie obywatelskości rozumiałam przy tym jako żywy, stale rozwijający się zestaw „wcielonych” praktyk i nawyków, które jednostka może stopniowo nabywać, osiągając nawet stadium wirtuozerii – tak jak to zostało ujęte w klasycznym dziele Almonda i Verby (1963) oraz w interesującej i wpływowej książce pt. *Civic Literacy* (Milner 2002). Autorzy tych prac dowodzą, że kultura obywatelska ma lepszą jakość tam, gdzie ludzie potrafią w swoich praktykach harmonijnie łączyć tradycję z nowoczesnością, wartości teraźniejsze z wartościami tradycyjnymi.

To jest ważna teza. Oznacza ona tyle, że w warunkach, gdy społeczeństwo dysponuje, na przykład dzięki swej wyjątkowej historii i charyzmatycznym liderom,



zestawem dobrych wzorów obywatelskiego poświęcenia i zaangażowania – to podtrzymanie tych tradycji w warunkach nowoczesnego świata wymaga odnawiania, reinterpretacji, twórczej adaptacji tradycyjnych wzorów – nie zaś po prostu ich dogmatycznej obrony i konserwacji za wszelką cenę w tej samej postaci.

Teza o pozytywnych skutkach twórczej syntezy „starego” z „nowym” zainspirowała mnie, aby uwzględnić w badaniach dodatkową zmienną – postanowiłam przyglądać się badanym organizacjom także pod kątem ich orientacji bądź na konserwowanie tradycyjnych wartości, bądź na twórczą rekonstrukcję tradycji. Poniżej przedstawiam wybrane wnioski z przeprowadzonych przeze mnie, z pomocą studentów Instytutu Socjologii UW, badań jakościowych w organizacjach i grupach religijnych.

### **5.3.1. Organizacja i komunikacja w badanych grupach religijnych**

Pierwsze z pytań badawczych dotyczyło sposobu organizowania się grup religijnych oraz grup etosowych inspirowanych się wartościami religijnymi. Interesowało mnie, czy są one zorganizowane w taki sposób, że uczestnictwo w nich stanowi dla jednostki szansę nabycia kompetencji obywatelskich? Interesowały mnie też podzielane sposoby rozumienia (społeczne reprezentacje) takich pojęć jak "zaangażowanie", "dobro publiczne", "obywatelskość" oraz praktyki związane z organizowaniem się grup.

Wydawałoby się (i respondenci często podnosili taki argument), że forma organizacyjna jest wtórna wobec idei, jakim wierna jest grupa i jakie przekazuje swoim członkom oraz wobec żywego doświadczenia religijnego, które jest w centrum życia grupy religijnej i odróżnia ją np. od organizacji pozarządowej. Z samego pojęcia grupy, której tożsamość opiera się na przekonaniach religijnych [*faith-based group*] wynika, że jej *differentia specifica* jest doświadczenie religijne ("*doświadczenie komunii*", "*doświadczenie prawdziwej, świętej wspólnoty*", "*spotkanie z żywym Jezusem*", "*spotkanie Boga*", "*przyjęcie Chrystusa za swego Pana*") i to ono jest pierwotnym impulsem do uspołniania przekonań i praktyk, czyli do budowania etosu. Jednak „czyste” doświadczenie religijne samo w sobie nie ma skutków społecznych, jeśli nie zostanie wyartykułowane w języku, który może być zrozumiany przez innych – nie tylko przez członków grupy, i jeśli nie stanie się podstawą praktyki, która może być innym przekazywana.

W badanych przez nas grupach podstawowa funkcja używanego przez grupę kodu językowego polegała raczej na wewnętrznym integrowaniu grupy, budowaniu poczucia wspólności, niż na artykułowaniu przekonań na temat zewnętrznej rzeczywistości (np. krytyka rzeczywistości, artykułowanie nowych wizji rzeczywistości). Szczególnie wyraziście oddziaływanie tej funkcji kodu językowego, o której mowa, dawało o sobie znać w Ruchu „Światło-Życie”, Wspólnocie „Woda Życia”, Ruchu Focolari i Domowym Kościele. Wymienione grupy posługują się własnymi, rozbudowanymi kodami językowymi, służącymi do mówienia o świecie i doświadczeniu jednostki; podtrzymanie takiego kodu jest dla grupy ważne, ponieważ ma walor integrujący. Dzięki temu kodowi, członkowie każdego ruchu, pochodzący z różnych miejsc, rozpoznają się w jednej chwili i nabierają do siebie zaufania.

Paradoksalnie jednak, ów rozbudowany kod bywa zarazem przeszkodą w działalności misyjnej. Jak stwierdziła jedna z badanych respondentek: *Nie umiem rozmawiać o Bogu poza spotkaniami w naszej grupce. Po prostu poza tymi spotkaniami nikt by nie zrozumiał, o co mi chodzi. Wiem, że powinnam starać się, żeby nieść świadectwo, ale nie wiem jak, boję się, że ludzie mnie wyśmieją, kiedy będę mówiła o tym, o czym mówimy na spotkaniach.* [kobieta ze Wspólnoty Woda Życia]

Jeśli chodzi o tematy, jakie dominują w rozmowach i dyskusjach grupowych, to charakterystyczne jest, że na głównych spotkaniach nie pojawiają się tematy, o których członkowie grupy rozmawiają „za kulisami”, związane z codzienną, świecką sferą życia (na przykład dylematy związane z konsumpcją, pracą, pieniędzmi). Kod używany w grupie i poruszane tematy mają przede wszystkim znaczenie integrujące: przekazują spójną wizję świata i samego siebie, łagodząc w ten sposób napięcia, jakich doznaje młody człowiek narażony na, sprzeczne ze sobą, przekazy mediów, uczelni, czy miejsca pracy.

Językowy obraz świata w badanych grupach religijnych zasługuje na szczególną uwagę. Zakładałam, że w ich przypadku będziemy mieli do czynienia z takim wzorem religijności, w którym religia jest w stanie zaspokajać nie tylko potrzeby emocjonalne, potrzebę poradzenia sobie z napięciami codzienności, lecz także głębsze potrzeby poznawcze, związane z nadawaniem światu nowych znaczeń. W czasach reżimu komunistycznego to właśnie język religijny pozwalał na duchowy oraz intelektualny

exodus z zakłamej rzeczywistości. Wyprowadzał ze stanu schizofrenii życia codziennego, wskazywał drogę do pogodzenia przekonań i zachowań. Przykładem mocy języka religijnego w tamtych czasach, dającego ludziom wiarygodne i zarazem zakorzenione w Ewangelii artykulacje ich doświadczenia, jest „Etyka Solidarności” (2000) ks. Józefa Tischnera, czy też kazania księdza Jerzego Popiełuszki.

Przystępując do badań, uznałam, że dobrym wskaźnikiem kompetencji badanych grup w sferze wychowania do obywatelskości, będzie ich zdolność do zaszczepienia w młodzieży zdolności do artykulacji krytyki społecznej, krytyki tych elementów rzeczywistości, które uważają za niesprawiedliwe. Formuła „języka religijnego jako języka krytycznego” pochodzi ze znanej książki José Casanovy *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* (2005), w której autor, pisząc o „religii jako głosie krytycznym”, ilustruje wywód wyjątkami z nauczania papieży z drugiej połowy XX wieku, którzy poddawali krytyce niekontrolowany rozwój technologii i wolnego rynku, zagrażający godności człowieka i zaprowadzający coraz większą niesprawiedliwość. Zdolność zabierania głosu i konstruktywnej krytyki rzeczywistości społecznej należy do elementarza kultury obywatelskiej. Bez tej zdolności młodzi obywatele są skazani bądź na uległość ekstremalnym poglądom (reprezentowanym przez grupy nacjonalistyczne czy fundamentalistyczne), bądź na zamilknięcie i niebyt w sferze publicznej.

Jednak badania sposobu używania języka w grupach religijnych pokazały, że język religijny służy tam przede wszystkim jako medium integracji, łagodzenia napięć, budowania harmonii między członkami grupy. W związku z tym, nie pojawiają się w tym języku zbyt często krytyczne artykulacje, krytyka rzeczywistości (np. społecznej czy ekonomicznej). W toku obserwacji uczestniczącej, przekonaliśmy się, że małe grupy i wspólnoty religijne, we własnym gronie, posługują się „*językiem pojednania i harmonii*”, z którego jednak rezygnują niemal natychmiast po opuszczeniu sprzyjającego, wspólnotowego klimatu wewnątrz grupy.

Tymczasem, aby zmieniać społeczną *praxis*, potrzebna jest w pierwszym rzędzie zmiana języka. Każdy ruch społeczny ma bowiem to do siebie, że nie tylko zmienia świat, ale przede wszystkim zmienia głowy swoich uczestników, nazywając urządzenia świata po nowemu. Próbuje wynaleźć własny język, własne kategorie, środki wyrazu. Wystarczy zajrzeć do klasycznych przykładów manifestów ruchów społecznych, takich

jak „Solidarność”, czy choćby do wzmiankowanej już “Etyki Solidarności” Tischnera (2000).

Językowy obraz świata, jaki odkryliśmy w badanych przez nas grupach, był obrazem świata „upadłego”, który jest pełen chaosu, trudności, który jest niebezpieczny, raniący wrażliwą jednostkę. Receptą na te napięcia, problemy i zranienia, które stale generuje życie w świecie, czyli np. w kapitalistycznym przedsiębiorstwie, konsumpcyjnym i uganianym się za rozrywkami społeczeństwie, jest przyjęcie kodu proponowanego przez grupę. Jest to kod zbudowany wokół takich pojęć-kluczy, jak „wyzwolenie”, „uzdrowienie”, „nowe życie”, „nawrócenie”, „uwolnienie”. Pojęcia te nazywają – na różne sposoby – doświadczenie przejścia od życia „upadłego” i zranionego, bez kontaktu z Bogiem i wspólnotą – do nowego życia, które zaczęło się wraz z przystąpieniem do wspólnoty.

Zauważmy, że wszystkie te pojęcia są skoncentrowane na nazywaniu przeżyć i doświadczeń samej jednostki, nie zaś na jej życiu w społeczeństwie, w pewnych strukturach społecznych, które z natury swojej są ograniczające i trudne. Jak powiedziała jedna z członkiń badanej wspólnoty charyzmatycznej: *Moje układy w pracy są okropne, szef nie przestrzega nawet prostych reguł, wymaga od nas kończenia zadań z tygodnia w weekendy i często zostawania do późna w piątek, ludzie są znękani, a presja na te wyniki sprawia, że każdy koncentruje się tylko na sobie. Jednak dzięki modlitwie uwolnienia we wspólnocie odkryłam wreszcie, że ja nie muszę się tym tak denerwować, stresować, że wszystko trzeba zostawić całkowicie Bogu, także te relacje w pracy. Tam się na pierwszy rzut nic nie zmienia, ale czuję, że ja się zmieniłam.* [fragment świadectwa kobiety, lat ok. 30, wspólnota charyzmatyczna z Warszawy]. Najważniejsze, kluczowe pojęcia w badanym języku grup i wspólnot religijnych – „uwolnienie”, „wyzwolenie” – są pojęciami, które w żaden sposób nie dotyczą układów społecznych, zmiany struktur społecznych, ale dotyczą przede wszystkim tego, co zadzieje się w doświadczeniu samej jednostki.

### **5.3.2. Rozumienie pojęć „obywatelskość” i „zaangażowanie”: chodzi o zmianę samego siebie, nie zaś zmianę struktur społecznych**

Pytani o znaczenia pojęć takich jak „zaangażowanie” czy „obywatelskość”, członkowie

badanych grup wskazywali przede wszystkim na samo uczestnictwo we wspólnotowym życiu swojej grupy jako formę zaangażowania, wymagającą nieraz znacznego wysiłku i czasu. Wskazywali przy tym na następujący ciąg przyczynowy: najpierw trzeba być dobrym chrześcijaninem, potem dopiero można być dobrym obywatelem. Odpowiedź ta była często w interesujący sposób rozwijana – pojawiała się przede wszystkim w znaczeniu osobistego starania o podwyższenie standardów uczciwości we własnym życiu, nie zaś – dokonanie jakiejś znaczącej zmiany w społeczeństwie. Chodzi o to, abym ja był (była) w porządku, płaciła podatki, nie ściągał pirackich filmów z sieci, a nie o to, żeby urząd społeczny był w porządku. To drugie przyjdzie samo, „naturalnie”.

Pytani o bardziej szczegółowe wizje zmiany – dotyczącej sfery polityki, zjawisk przemocy i niesprawiedliwości, bezrobocia, wykluczenia – młodzi członkowie grup religijnych przyznawali, że nie do końca wiedzą, na czym miałyby polegać budowanie „*struktur dobra*” w ich społecznym otoczeniu. Społeczna refleksyjność i wyobrażenia, w obrębie której polska tradycja dochowała się wybitnych myślicieli, jak Norwid, Brzozowski, Wojtyła, Tischner etc. – nie była w badanych grupach rozwijana w tak dużym stopniu, jak refleksja nad samym sobą.

Ponadto, wśród badanych członków wspólnot natrafiliśmy w sferze moralno-społecznej na poglądy dość ambiwalentne i niejednoznaczne. Wśród deklarujących żarliwą religijność młodych katolików znaleźliśmy osoby popierające karę śmierci, opowiadające się za zakazem wpuszczania do Polski imigrantów, przeciwko pojednaniu z Żydami, przeciwko zjednoczeniu z UE, za całkowitą likwidacją polityki społecznej (jako polityki „*niesprawiedliwej wobec generujących dochody*”). Takie poglądy – na szczęście mniejszościowe – świadczyć mogą o niezrozumieniu elementarnych założeń katolickiej nauki społecznej i nieznajomości nauczania Jana Pawła II.

### **5.3.3. Struktura wpływu i relacje władzy w badanych grupach religijnych**

Socjologowie bardzo różnią się w ocenie wpływu stosunków władzy i wewnętrznych relacji w organizacjach religijnych na rozwój kompetencji obywatelskich. Właśnie ze względu na typ stosunków władzy i wpływu, Robert Putnam nigdy nie brał pod uwagę Kościoła rzymskokatolickiego ani organizacji religijnych, budując swój model społeczeństwa obywatelskiego. Jego zdaniem, „zorganizowana religia, przynajmniej w

katolickich Włoszech, jest czymś alternatywnym wobec wspólnoty obywatelskiej, a nie jej częścią” (Putnam 1995: 163-5).

Putnam twierdził, że organizacje religijne nie mogą być traktowane jako przestrzeń prawdziwej aktywności obywatelskiej. Uzasadniał to argumentem, iż kładą nacisk na hierarchię i pionowe więzi, nie zaś na poziome więzi współuczestnictwa, afirmują posłuszeństwo i głoszą konieczność akceptacji własnej pozycji społecznej (czyli mają charakter konserwujący, a nie krytyczny, który jest bardziej pożądany w systemie demokratycznym). Sidney Verba et al. uważają z kolei, iż w nowoczesnym, wysoko zrationalizowanym i konkurencyjnym społeczeństwie to miejsce pracy daje najwięcej okazji do praktykowania obywatelskich umiejętności, zaś Kościół najmniej. (Verba et al., 1995). W polskiej literaturze pokrewny osąd znajdujemy u Marcina Króla (1993). Stawia on tezę, że organizacje religijne nie są pełnoprawną częścią społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ nie mają charakteru stowarzyszeniowego, tylko korporacyjny, co oznacza, że zawierają znaczne ograniczenia dotyczące dostępu i rekrutacji członków oraz stawiają zbyt wielki nacisk na uprawnienia grupy względem jednostek.

Inni badacze z kolei stwierdzali, że przynależność do organizacji religijnych pośrednio wpływa na poziom partycypacji i kulturę obywatelską przez to, że uczestnictwo w nich zmienia sposób postrzegania ludzkiej natury i w ogóle innych ludzi, oraz poprzez budowanie większego zaufania. Zdaniem Dahrendorfa, „Kościół katolicki może zapewnić zarówno kręgosłup moralny, jak i poczucie przynależności oraz motywację do podejmowania współpracy w ramach struktur pośrednich” (Dahrendorf 1993:16).

W percepcji uczestników badanych przeze mnie grup religijnych, kluczową zmienną pośredniczącą w dynamicznym rozwoju, bądź stagnacji tych grup (wspólnot, duszpasterstw, oaz) okazała się być osoba duszpasterza/kapłana/animatora/animatorki grupy. Często powtarzały się stwierdzenia, że etapy życia grupy są jakościowo różne w zależności od tego, kto i w jakim okresie jest duszpasterzem/liderem/animatorem. Świadczyć to może o wciąż relatywnie niskim zakresie autonomii osób świeckich w polskich grupach i stowarzyszeniach religijnych.

Bardzo istotnym wyjątkiem od tej reguły były grupy i stowarzyszenia działające na polu pracy charytatywnej – na rzecz biednych i bezrobotnych, wykonujące działania

należące do sfery czynnej *caritas*, czy też „*diakonii miłosierdzia*.” W tego typu grupach i stowarzyszeniach, skupionych na konkretnych, praktycznych celach<sup>21</sup>, młodzi świeccy mieli znacznie więcej do powiedzenia, ponieważ częściej niż księża dysponowali konkretnymi kompetencjami w dziedzinie zarządzania, zdobywania funduszy, finansów, organizowania wspólnej pracy. Z drugiej jednak strony – pobieżne nawet wejrzenie w wewnętrzną relację w tak sztandarowej organizacji dla Kościoła katolickiego jak Caritas pokazało mi, że wciąż decydujący głos mają tam osoby duchowne, że nie dba się zbytnio o rozwój osobisty, zawodowy i duchowy trafiających tam wolontariuszy, nie funkcjonują standardy takie, jak w sferze świeckiej, w relacjach między duchownymi pracodawcami i świeckimi pracownikami.

Bardzo istotnym wyjątkiem od podanej reguły są niektóre organizacje chrześcijańskie, prowadzone przez świeckich, do których trafia młodzież wymagająca resocjalizacji – takie np. jak Stowarzyszenie „U Siemachy” w Krakowie. Pogłębione, jakościowe badania brytyjskich socjologów prowadzone niedawno wśród „Siemachowej” młodzieży dowiodły, że stowarzyszenie wychowuje młodych ludzi o bardzo silnej orientacji prospołecznej (por. Carley, Jenkins, Smith 2001). Jego wychowankowie bardzo często zostają pracownikami organizacji pozarządowych i charytatywnych: poświęcają się pracy socjalnej, resocjalizacji, działalności w trzecim sektorze, tworzeniu projektów ekonomii społecznej. Konkretnie DOS-y (dzienne ośrodki socjoterapii, należące do Stowarzyszenia) promieniują na środowisko lokalne dzielnicy czy osiedla, na którym się znajdują, w znaczący sposób. Są ośrodkami krystalizacji, dzięki którym w miejscu, gdzie panowała anonimowość – tworzy się wspólnota.

Dzieje się tak, ponieważ w samym stowarzyszeniu panują demokratyczne stosunki: nie dzieli się z góry wychowanków na wierzących i niewierzących (wychowawcy wychodzą z założenia, że w tym wieku wszyscy są „w drodze”), nie ma nacisku na wspólnotowe rytuały, ale raczej na umiejętność współdecydowania o ważnych sprawach. Młodzi ludzie sami mogą tworzyć unikalny charakter każdego domu, realizować projekty na jego bazie, dorośli opiekunowie są jedynie towarzyszami drogi, nie zaś autorytatywnymi kierownikami. Etos Stowarzyszenia buduje się na

---

<sup>21</sup> Przykładem może być Stowarzyszenie „WIOSNA”, w którym odnalazło swoje miejsce, zaledwie w trakcie kilku lat trwania tego stowarzyszenia, kilkanaście tysięcy wolontariuszy.

demokratycznych relacjach między pokoleniami; między świeckimi i księżmi; kobietami i mężczyznami, oraz na ciągłości miejsca (Stowarzyszenie zajmuje ten sam budynek od czasów zaborów i działalności Księdza Siemaszki) i ciągłości pamięci.

Liderzy obdarzają zaufaniem młodzież (często o skomplikowanej przeszłości, młodych ludzi skonfliktowanych z rodziną, społeczeństwem, prawem) oraz okazują gotowość, by być raczej obok nich, niż przed nimi, z gotowymi receptami, hasłami i pakietem „moralnej poprawy.” Religijność w Stowarzyszeniu jest znacznie mniej widzialna niż w innych badanych grupach – jednak liderzy mówią, że zdarza się wiele spontanicznych nawróceń, tworzą się grupy modlitewne, część młodych wraca do życia liturgicznego, ale dzieje się to niejako w szerokim nurcie wspólnego załatwiania codziennych spraw i trudności, natomiast obrządki religijne nie stanowią centrum życia Stowarzyszenia.

Ta dyskrecja i swego rodzaju sprywatyzowanie spraw religijnych odróżniały Stowarzyszenie „Siemacha”, a także kilka innych stowarzyszeń pracujących z tzw. grupami „wysokiego ryzyka”, czyli z osobami trudno integrującymi się ze społeczeństwem, jak byli więźniowie, niepełnosprawni, alkoholicy (jak choćby Wspólnota „Chleb Życia”, czy Wspólnota Świętego Idziego – Sant’ Egidio) od pozostałych stowarzyszeń z badanej grupy.

Dla większości badanych stowarzyszeń charakterystyczną cechą była jednak koncentracja wspólnego życia na grupowych spotkaniach i rytuałach, służących odnawianiu poczucia więzi i przynależności, przeżywaniu pozytywnych emocji i rozładowywaniu napięcia i stresu związanego z życiem w nowoczesnym społeczeństwie.

#### ***5.3.4. Wzory osobowe w badanych grupach religijnych***

Zarówno etnograficzna obserwacja, jak i analiza wypowiedzi członków grup religijnych, pokazały, że Jan Paweł II był, zarówno w okresie pontyfikatu, jak i w latach następujących tuż po jego śmierci, powszechnie akceptowanym autorytetem i wzorem osobowym w badanych grupach.

Jego osoba funkcjonowała w rozmowach, w treściach przekazywanych podczas wprowadzania do grup nowych członków. Jemu i jego nauczaniu poświęcane były specjalne spotkania. Był często cytowany w wypowiedziach liderów grup i ich



szeregowych członków, zarówno na tematy publiczne, jak i prywatne. Jan Paweł II był podstawowym punktem odniesienia przy pytaniu – jaka jest Wasza przyszłość, co Was czeka jako grupę? Odpowiedź brzmiała często – *“Papież wyznaczył nam program”*, w takiej bądź innej sferze (wymieniano zadania takie, jak, przykładowo: *"budowa cywilizacji miłości"*, *"bycie wiosną Kościoła"*, *"nowa ewangelizacja"*, *"budowanie jedności"*, *"wyobraźnia miłosierdzia"*).

Podzielana w badanych grupach temporalność (poczucie czasu) charakteryzowała się wychyleniem w przyszłość, oraz poczuciem *"wyjątkowości chwili"*, w jakiej przyszło im działać. Bardzo często, przy pytaniu o to, jak programowane są działania grupy i jak modyfikuje się jej misję, była mowa o rozeznawaniu *"znaków czasu"*, co świadczy o przeniknięciu tej soborowej formuły na poziom refleksyjności członków grup. Czy jednak orientacja na przyszłość i jasna świadomość *"zadań do wykonania"* wystarcza, aby stać się inną osobą, aby rzeczywiście zacząć żyć dobrym życiem? Taka wyostrowiona świadomość, przy jednoczesnym uprzytomnieniu sobie własnych deficytów osobistych, własnej niemocy, niepewności samego siebie, prowadzić może wręcz do załamania i desperacji. Dlatego do wyostrowionej świadomości *"spraw do rozwiązania"* zapewne należałoby dodać jeszcze dwie rzeczy: konkretny, żywo przemawiający wzór osobowy, czyli osobistego mentora, oraz osobistą motywację.

Strategia duszpasterska Kościoła katolickiego w Polsce nie koncentruje się jednak na podawaniu konkretnych, pozytywnych wzorów osobowych, lecz raczej na wskazywaniu dość abstrakcyjnych i wyidealizowanych ideałów *"dobrego życia"*<sup>22</sup>. Krótko mówiąc, poza wzorem Jana Pawła II, i kilku innych, powtarzających się osób (Matka Teresa z Kalkuty, Brat Roger z Taizé), którzy są heroicznymi świadkami wiary, dało się zaobserwować w badanych grupach i stowarzyszeniach deficyt wzorów osobowych, które byłyby dostępne do naśladowania na co dzień, w pracy, w relacjach z własną sympatią, z rodzicami, w wyborze zawodu. Na tle tego deficytu należy jednak koniecznie odnotować wzrastającą rolę internetowych mediów katolickich, zwłaszcza stacji radiowych i portali internetowych oraz specjalnych profili w mediach społecznościowych, dzięki którym tworzy się w Polsce wirtualna, oddolna sieć wymiany

---

<sup>22</sup> Sprawę tę doskonale przeanalizowała, na przykładzie wzorców osobowych dla kobiet katolickich, Anna Szwed (2015).

i dzielenia się dobrymi praktykami chrześcijańskiego życia.

Ta sieć samorządnego dzielenia się wypracowanymi receptami na *"chrześcijańskie dobre życie w nowoczesnym świecie"*, na blogach i profilach na Facebook'u, powstaje i rozrasta się oddolnie, spontanicznie, z wielkim udziałem młodych ludzi świeckich. W sieci tej odbywa się swobodna rozmowa na tematy, których próżno szukać w listach pasterskich i większości kazań: konsumpcja, nowe media, ciało, seks, relacje rówieśnicze, tożsamość kobieca i męska, rywalizacja na rynku pracy etc. W wirtualnej przestrzeni, tworzonej oddolnie przez świeckich katolików, z o wiele mniejszym naciskiem autorytetów, generowana jest oddolna, podzielana wiedza [*common knowledge*] na temat tego, jak pogodzić wiarę z życiem w nowoczesnym świecie.

Mimo że zaangażowanie w wirtualną rzeczywistość wiąże się z o wiele mniejszym poczuciem zobowiązania niż zaangażowanie rzeczywiste, to nie należy tej sfery zaangażowania niedoceniać. W Internecie można znaleźć wyspy ożywionego, obywatelskiego, wspólnotowego życia, inspirowane ideami i wartościami religijnymi i kwestią otwartą jest, czy i w jaki sposób przeniosą się one do rzeczywistości.

Tak stało się w przypadku audycji w katolickim Radiu Józef, poświęconej pracy. Przy okazji tych audycji powstało Stowarzyszenie LABOR z Warszawy, którego celem stało się szerzenie chrześcijańskich standardów w miejscu pracy, poprawianie jakości relacji między pracodawcami i pracownikami, wypracowanie metod chrześcijańskiego przeżywania bezrobocia. Z innego rodzaju audycji w tym radiu, poświęconych relacjom międzyludzkim, zrodziła się inicjatywa Mistrzowskiej Akademii Miłości, czyli przedsięwzięcie udostępniające, po bardzo przystępnej cenie, warsztaty, konsultacje i porady psychologiczne dla rodzin i par, dla wszystkich chętnych (niekoniecznie wierzących), dostępne też – dzięki podcastom i treściowym tworzeniom cyfrowo – dla odbiorców w całym kraju.

Media cyfrowe tworzą przestrzeń dla nowych, charakterystycznych dla "młodych dorosłych", rodzajów społecznego i publicznego zaangażowania, nieuchwytnych w badaniach sondażowych.

Jeśli chodzi o funkcjonowanie wzoru osobowego Jana Pawła II w badanych grupach, to młodzi ludzie traktowali Papieża jak charyzmatycznego wizjonera, który pokazuje, o co warto walczyć. Jan Paweł II zaspokajał istotną dla nich potrzebę

identyfikacji miejsca, gdzie znajduje się front wartościowej, a nie trywialnej życiowej walki. Papież jawił się im jako bohater kulturowy, zdolny do nazwania tego, co zagraża światu, i wskazania drogi wyjścia.

Socjolog religii José Casanova, z godną uwagi wnikliwością, nazwał Jana Pawła II “pierwszym obywatelem globalnego społeczeństwa obywatelskiego.” Takie społeczeństwo w sposób najbardziej dynamiczny buduje swoje struktury w krajach najbiedniejszych, przede wszystkim krajach Ameryki Łacińskiej, gdzie badacze organizacji pozarządowych obserwują swoistą „rewolucję stowarzyszeniową” (por. Salamon 1999), która jest odpowiedzią na zanik mocy sprawczych państw narodowych, zwłaszcza w obliczu problemów globalnych.

#### **5.3.5. Typ kapitału społecznego w badanych grupach i organizacjach religijnych**

Organizacje religijne mogą dostarczać jednostkom i grupom społecznym konkretnych zasobów składających się na kapitał społeczny (rozumiany jako zdolność do mobilizacji zasobów i skoordynowanych działań oparta na podzielanych normach): czyli sieci powiązań, zasobów wiedzy i informacji, zasobów tożsamościowych. Zdaniem Smidta, autora artykułu *Religion and Civic Engagement: A Comparative Analysis* (1999), aktywny udział w praktykach religijnych wzmacnia więzi społeczne – wierni w nich uczestniczący nawiązują kontakty, generowane są luźne sieci mogące być podstawą działania. Życie religijne może przyczynić się w szczególności do zagęszczenia sieci społecznych, jeśli wierni nie tylko się ze sobą modlą lecz także spotykają w życiu prywatnym.

Osoby regularnie praktykujące mogą przez to częściej znajdować się w sytuacjach, które będą je skłaniać do dobrowolnego zaangażowania na rzecz innych, co potwierdza szereg badań robionych w USA (Wuthnow 1991; Wuthnow, Hodgkinson 1990; Verba et al. 1995) i w Europie Zachodniej (Yeung 2004). Jak twierdzą niektórzy z badaczy, sama struktura Kościoła (czyli połączenie członkostwa w małych wspólnotach z uniwersalistycznymi kodami normatywnymi) sprawia, że członkowie Kościoła częściej skłonni są angażować się w programy pomocy, które są adresowane do ludzi spoza ich własnej grupy, z innych krajów lub nawet rejonów świata, szczególnie w sytuacjach kryzysowych (Nelson, Dynes 1976).

Wuthnow (1994) stawia tezę, że gotowość do angażowania się na rzecz innych nie wynika wprost z samych przekonań i częstych praktyk religijnych (kościelności), lecz raczej z kontekstu wspólnotowego, jaki im towarzyszy. Jeśli z praktykami religijnymi wiąże się intensywna towarzyskość [*sociability*], jeśli wierni spotykają się we wspólnych działaniach, a te spotkania są w miarę regularne, to stopniowo prowadzą do powstawania sieci społecznych i kanałów komunikacyjnych. Jedyne w takich warunkach osoby religijne mogą nabywać postaw i umiejętności obywatelskich, efektywnych także w organizacjach świeckich (Wuthnow 1996, Wuthnow and Hodgkinson 1990).

Wadą wielu z przywołanych tu analiz, zwłaszcza amerykańskich, jest brak perspektywy dynamicznej: Kościół oraz związane z nim podmioty traktuje się w nich jako stabilny element systemu społecznego, jako rzeczywistość o w miarę stałych, dających się diagnozować cechach. Sytuacja w krajach przechodzących transformację demokratyczną, ekonomiczną i dopiero dopracowujących się własnego modelu społeczeństwa obywatelskiego, jest jednak zupełnie inna. Instytucja Kościoła podlega tam głębokiej metamorfozie wraz z całą resztą systemu społecznego. Mówiąc krótko, nowoczesny Polak nadal lubi pokazać się w niedzielę w kościele, pójść na procesję i sycić się zapachem kadzidła, ale te zapisane w „*ciele społecznym*” nawyki niekoniecznie przekładają się na większą skłonność do współpracy, partycypacji i dzielenia się z bliźnim swoim czasem i własnymi zasobami, co budowałoby mocniejsze, odporniejsze na kryzysy społeczeństwo obywatelskie.

Odnoszę jednak wrażenie, że próbując wciąż na nowo szukać w polskim społeczeństwie mechanizmu przełożenia się praktyk religijnych na praktyki obywatelskie, tracimy z oczu to, iż w społeczeństwach, w których to przełożenie jest rzeczywiście bardzo silne (przede wszystkim we wzorcowym pod tym względem społeczeństwie amerykańskim, z jego „religią obywatelską”, opisywaną obszernie przez wskazanych wyżej autorów), oba obfite nurty życia społecznego – życie obywatelskie i życie religijne – współistniały swobodnie i bez przeszkód, ich rozwój i ewolucja ich form ku nowoczesności były równoległe. Oba te obszary życia społecznego inspirowały się nawzajem – Kościół stopniowo demokratyzował się wewnętrznie, społeczeństwo obywatelskie zaś stopniowo wzbogacało się zreinterpretowanymi na nowo ideami chrześcijaństwa (na przykład – proces profesjonalizacji filantropii i wolontariatu,

pojawienie się zorganizowanego w gildie i stowarzyszenia branżowe chrześcijańskiego biznesu).

W Polsce tak nie było. Zarówno wewnętrzny rozwój Kościoła katolickiego i jego wewnętrzna reforma (na przykład recepcja Soboru Watykańskiego II), jak i rozwój kodów, skryptów, nawyków, postaw obywatelskich był zahamowany z powodu „zamrożenia historii” w okresie komunizmu. We wszystkich krajach postkomunistycznych kościoł instytucjonalny, podobnie jak modernizujące się społeczeństwa, jest „historycznie spóźniony”: dopiero po długim czasie powraca do głównego nurtu przemian Kościoła powszechnego, starając się uporać z obciążeniami pozostałymi po epoce pozostawania na peryferiach, przede wszystkim z kompleksem „oblężonej twierdzy”.

Właśnie terminu metamorfoza używa Victor Pérez-Díaz (1996), opisujący przemiany Kościoła katolickiego w Hiszpanii: przechodzenie od pozycji monopolistycznej i roszczeń wyjątkowych przywilejów do zgody na pluralizm życia społecznego i gotowości podejmowania dialogu i współpracy z innymi podmiotami demokratycznej sfery publicznej. Zdaniem Péreza- Díaza, „Kościół odegrał decydującą rolę w rozwijaniu obywatelskiego dyskursu, który kładł nacisk na wzajemną tolerancję, dialog zrozumienie i kompromisy, a także wspólność celu osiągnięcia pokoju społecznego” (Pérez-Díaz 1996: 6).

W czasach PRL Kościół w Polsce był jak „arka Noego w komunistycznym potopie: stanowił niezastąpione zaplecze, infrastrukturę dla podziemnego społeczeństwa obywatelskiego, główny ośrodek generowania pomostowego kapitału społecznego. Organizacje kościelne, jak KIK, czy też nieformalne środowiska wokół czasopism takich jak *Więź* czy *Znak* działały jak „gniazda”: punkty przekazywania zasobów wiedzy, informacji i kontaktów w wielkiej społecznej sieci tworzonej na potrzeby ruchu opozycyjnego. Kościół pełnił także rolę mediatora między społeczeństwem obywatelskim i oficjalną władzą (Osa 2003).

Jednocześnie wewnątrz Kościoła stosowano przez te kilkadziesiąt lat, na masową skalę, metody duszpasterskie wypracowane jeszcze w latach stalinowskich przez Kardynała Stefana Wyszyńskiego, które zaowocowały masową mobilizacją wiernych, niekwestionowanym autorytetem pasterzy, ale wiązały się też z małą autonomią

świeckich i brakiem przyzwolenia na wewnętrzny pluralizm w Kościele. Jak pisze I. Borowik „W okres transformacji Kościół rzymskokatolicki wchodził z kapitałem społecznym nieporównywalnym do tego, który posiadały inne instytucje. Członkami Kościoła byli prawie wszyscy Polacy (z niewielkim odsetkiem nie-członków szacowanych na 3-5%). Kościół był darzony zaufaniem przez ponad 80% społeczeństwa. Kościół też wchodził w ten trudny okres z cechami wypracowanymi w przeszłości, charakteryzowanymi jako cechy Kościoła ludowego – nastawionego na masowość posługi pasterskiej. Kościół za zewnątrz prezentował się jako jednolity, zwarty, oparty na autorytecie kleru i hierarchicznym uporządkowaniu działania.” (Borowik, 2002: 77).

Po 1989 roku, w warunkach wolności, nastąpił naturalny kryzys zapotrzebowania na ten model duszpasterstwa, co bardzo wielu pasterzy odebrało jako zamach na wiarę i Kościół jako taki. I polski Kościół, i polskie społeczeństwo obywatelskie są obecnie w tym samym punkcie, stojąc wobec tego samego wyzwania. Jest nim przełożenie idei na codzienne nawyki, tekstów programowych na żywą, realną komunikację, szczytnych wizji na praktyczne programy formacji młodych ludzi, edukacji, wspólnego życia.

Proces tego przekładu jest bardzo żywy i dynamiczny. Mimo historycznych zaszłości, można jednak mówić o różnych pozytywnych mechanizmach wpływu Kościoła i organizacji religijnych na kapitał społeczny w Polsce, w szczególności, na typ kapitału jest generowany w badanych grupach i wspólnotach. Pragnę zaprezentować kilka hipotez, które dotyczą tego wpływu, oczywiście wymagają one sprawdzania i rozwijania w przyszłych programach badawczych.

Z cytowanych wyżej prac Wuthnowa, a także z badań Smitha i Snell (2009), które zostaną omówione w dalszej części rozdziału (są to autorzy rozwijający ciekawą koncepcję „kapitału religijnego”) wynika, że uczestnictwo w grupach i wspólnotach religijnych zwiększa szanse życiowe jednostki w społeczeństwie, w którym istnieje ograniczona pula cennych zasobów (jak praca, kontakt z dobrym lekarzem, porada specjalisty, wiarygodny klient/pracownik/kontrahent), ponieważ generuje zasoby „słabych więzi” (por. Granovetter 1973). Ludzie łatwiej znajdują pracę (lub pracowników), mieszkanie, klientów, a nawet żony i mężów dzięki grupom religijnym (duszpasterstwom, wspólnotom), w których uczestniczą, ponieważ wewnątrz tych grup obdarzają się nawzajem znacznie większym zaufaniem, w porównaniu ograniczonym

zaufaniem wobec świata zewnętrznego. Zatem zasoby „gęstego” czy „wiążącego” [*bonding*] kapitału społecznego są w grupach religijnych znaczące.

O wiele większą zagadką jest pomostowy kapitał społeczny [*bridging*] – globalne, uogólnione zaufanie, gotowość do współpracy z odległymi – w sensie dystansu społecznego – grupami. Wiele komunikatów CBOS, jak również opracowany przez CBOS raport „Społeczeństwo obywatelskie 1998-2004”, pokazuje, że poziom zgeneralizowanego zaufania społecznego jest istotnie większy u respondentów szczególnie zaangażowanych w praktyki religijne (26% religijnych osób ufa innym ludziom, w porównaniu z 13% wśród niepraktykujących). Silne zaangażowanie w praktyki religijne to także cecha osób, które deklarowały wysoki poziom osobistego poczucia sprawczości i wpływu na ogólne sprawy społeczne. Im bardziej zaangażowani w praktyki byli badani, tym większy odsetek z nich miał za sobą doświadczenia społecznikowskie, związane ze środowiskiem lokalnym. Współdziałanie typu samopomocowego w celu rozwiązywania problemów społeczności lokalnej (wspólnoty sąsiedzkiej czy parafialnej) deklarowało 12% niepraktykujących oraz 40% praktykujących.

Jednak spojrzenie z bliska na grupy i wspólnoty religijne pokazuje, że to raczej zaspokajanie potrzeb emocjonalnych (wiążących się z doświadczaniem, przeżyciem), niż potrzeby tożsamości społecznej (wiążące się z zobowiązaniem, odpowiedzialnością) stanowiło kluczową funkcję wielu z nich. Znajduje to swoje potwierdzenie w fakcie, że w życiu wielu ludzi ich epizod wspólnotowy, pozostaje bez żadnego echa w dalszym życiu.

Życie wielu członków badanych przeze mnie grup i wspólnot toczyło się od wydarzenia do wydarzenia, i często były to wydarzenia o charakterze jednorazowym, nasycone emocjonalnie spotkania typu coroczne spotkanie młodzieży na Polach Lednickich. Uczestnicy takich spotkań byli głodni bardziej doznań płynących z przeżywania wiary, niż reżimu moralnego, jaki z niej powinien wynikać. Jako kontrę do tego, co powiedziano, można przytoczyć argument o wciąż relatywnie licznych udziale młodych ludzi w ruchu pielgrzymkowym. Jednak etnograficzne badania pielgrzymek i relacje duszpasterzy świadczą o tym, że i one traktowane są przez młodych jako rodzaj, naładowanej ekscytującymi emocjami, przygody.

W rozległym archipelagu różnych ruchów i stowarzyszeń katolickich są i takie,

które głoszą, że nawet w swoich najbardziej trywialnych przejawach, to nie nadzwyczajne wydarzenia, ale życie codzienne jest areną uświęcania się, a dostęp do doświadczenia *sacrum* można mieć nie tylko w wyjątkowych chwilach, ale np. w codziennej pracy. Ruchy te głoszą radykalizm chrześcijańskiego życia w codzienności. W każdym kraju mają one nieco inną nazwę (neo-tradycjoniści we Francji, czy ruchy neo-ewangelikalne w Stanach Zjednoczonych). W Polsce ten nurt uświęcania życia w codzienności reprezentują środowiska związane z Opus Dei lub włoskim *Communione e Liberazione*, które działają jednak przede wszystkim w dużych miastach i w mikroskali. Tym, co łączy te środowiska, jest zdolność budowania katolickiego, w źródłowym sensie tego słowa, *equilibrium*.

Mam na myśli *equilibrium* w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, jest to próba syntezy wiary i rozumu, czyli kerygmatu (fundamentalnego orędzia chrześcijańskiego) ze współczesną wiedzą o świecie i doświadczeniem egzystencjalnym nowoczesnego człowieka. Innymi słowy, jest to podejmowanie takiego wysiłku, na jaki porwał się choćby św. Tomasz z Akwinu niebojący się „życia umysłu” i jego wolności, zmierzający raczej do afirmacji bogactwa ludzkiej wiedzy i doświadczeń, niż do wykluczania jakiegokolwiek ich części z powodu niezgodności z daną formułą dogmatu. Po drugie, jest to *equilibrium* w sensie godzenia wymagań nowoczesnego funkcjonowania (np. w przedsiębiorstwie, na rynku pracy) z tradycyjnymi formami życia. Z tego ostatniego powodu nie przypuszczam, aby grupy oparte na tak rozumianym etosie, mogły kiedykolwiek tworzyć w społeczeństwie zamknięte enklawy; przeciwnie, ich rola może okazać bardzo ważną przy generowaniu więzi pomostowych i łączeniu odległych społecznych światów. Potencjał takich grup, a szczególnie tak zwanych nowych ruchów religijnych w zakresie wzbogacania całego społeczeństwa w nowe impulsy i idee został także dostrzeżony w literaturze przedmiotu (por. Libiszowska-Żółtkowska 2001, 2003)

Podsumowując analizę wyników moich skromnych, wycinkowych badań w grupach i organizacjach religijnych, prowadzonych w kontekście dyskusji o pokoleniu JP II, warto zaakcentować kilka najważniejszych wniosków.

Po pierwsze, tym, co stanowi obecnie najbardziej fascynującą, z socjologicznego punktu widzenia, właściwość „globalnej sceny religijnej”, jest - jak pisze Peter Berger -



„współwystępowanie i zderzanie się, równie silnych, impulsów sekularyzacji i religijnego pobudzenia” (1999: 7). Dynamika ta jest coraz wyraźniej widoczna nie tylko na poziomie globalnym<sup>23</sup>, ale i na poziomie mikro – nierzadko na poziomie rodzin, parafii, wreszcie – w duszach i umysłach jednostek.

Postępująca modernizacja wstrząsa wieloma kulturowymi „pewnikami”, co dla wielu grup społecznych wydaje się nie do zniesienia i wobec czego podejmują się aktywnej obrony swoich zagrożonych wartości (Berger 1999). W związku z tym dynamicznym procesem historycznym, wszystkie grupy i stowarzyszenia religijne stoją obecnie przed wyzwaniem wybrania swojej dalszej drogi, przed zadaniem, które ma charakter wybitnie refleksyjny, gdyż w kontekście zachodzących zmian, nie da się tak po prostu reproduковать dalej odziedziczonych zachowań, treści i znaczeń.

Śmierć Papieża Jana Pawła II i performatywny „dramat społeczny”, by użyć wyrażenia Victora Turnera (2005), jaki jej towarzyszył w następnych dniach w całej Polsce, stała się, w badanych przez nas grupach i organizacjach, impulsem do podjęcia wysiłku refleksji nad miejscem danej grupy i organizacji w Kościele i jej zadaniami. Jednak, poza pewnymi wyjątkami (organizacje charytatywne, i pracujące z młodzieżą wykluczoną, nastawione na krytykę społeczną i zmianę niesprawiedliwych relacji społecznych) – moje badania nie dostarczyły silnych argumentów na rzecz potwierdzenia tez z książki José Casanovy (2005).

Przypomnijmy, że kluczowa teza Casanovy brzmiała, iż tradycje religijne, które w warunkach późnej nowoczesności na Zachodzie uznano przedwcześnie za skazane na marginalizację, odradzają się własnymi siłami, są w stanie podejmować publiczne role i wkomponowywać się w społeczeństwo obywatelskie, w celu obrony praw i wolności obywatelskich oraz współdziałania z innymi podmiotami na rzecz dobra wspólnego. Otóż przeprowadzone przeze mnie, w skromnej skali i jedynie eksploracyjne badania w wybranych grupach i organizacjach religijnych nie przyniosły zbyt wielu argumentów na rzecz ich gotowości do aktywnego tworzenia sieci społeczeństwa obywatelskiego.

Przeciwnie, odkryłam, że bardzo duże znaczenie dla członków tych grup i organizacji ma przeżyciowy wymiar religijności oraz jej zdolność do dawania

---

<sup>23</sup> Jose Casanova pisze o zjawisku współwystępowaniu jednocześnie *global sacralization* i *global secularization*.

konkretnych narzędzi do radzenia sobie z aporiami i napięciami życia nowoczesnego. Zależy im na poczuciu bezpieczeństwa, przynależności, możliwości wzbogacenia palety doświadczeń, a także – co bardzo ważne – na szukaniu recepty na equilibrium między sprzecznościami, które charakteryzują życie jednostki w późnej nowoczesności<sup>24</sup>.

Także decyzje oraz wybory liderów Kościoła instytucjonalnego w Polsce nie sprzyjają temu, aby organizacje o zapleczu kościelnym stały się ośrodkami krystalizacji obywatelskiego etosu. Kościół instytucjonalny nadal konkuruje z państwem o charyzmę w sferze politycznej (por. Marody, Mandes 2012), koncentrując się na obronie przed kryzysem legitymizacji i na podtrzymaniu swojej symbolicznej pozycji.

Kiedy mówię o „etosie obywatelskim” grup i organizacji religijnych, mam na myśli metody skontekstualizowanego przekładu ogólnych zasad na zmienny konkret życia codziennego. By posłużyć się konkretnymi przykładami, zaczerpniętymi z kontekstu Ameryki Łacińskiej: Kościół obywatelski byłby takim Kościołem, który pokazuje, czy i w jaki sposób przedsiębiorczość społeczna [*social entrepreneurship*] i odpowiedzialny biznes mogą być realizacją zasady chrześcijańskiej idei Caritas – miłości bliźniego; który stara się interweniować tam, gdzie przemoc w relacjach międzyludzkich dominuje nad zdrową komunikacją (szkoła, rodzina) i aktywnie to zmieniać; pokazuje wielkie znaczenie kontemplacji, nie oderwanej od życia, ale podejmowanej w nurcie życia codziennego i dla poprawy relacji z najbliższymi.

Innymi słowy, Kościół obywatelski byłby takim Kościołem, który dostarcza i umacnia w konkretnych jednostkach i grupach impuls bezinteresowności, bez którego działalność na rzecz innych jest trudna bądź niemożliwa. Jak to sformułował Jürgen Habermas (2010), Kościół obywatelski byłby takim Kościołem, który normatywnie uzasadnia, na gruncie swego nauczania, etyczny nakaz zaangażowania społecznego. Ten etyczny nakaz da się wprost wyprowadzić z nauczania Soboru Watykańskiego II oraz papieży zainspirowanych tym soborem (por. *Christifideles Laici*), na temat powołania świeckich, w wymiarze królewskim, prorockim i kapłańskim.

Najistotniejszym wyróżnikiem potencjalnego ruchu społecznego “pokolenie JP II”, którego istnienie postulowano w Polsce w pierwszych latach XX wieku, byłaby zatem wiara jego członków w możliwość zmiany rzeczywistości społeczno-kulturowej

---

<sup>24</sup> Mam tu na myśli choćby „kulturowe sprzeczności kapitalizmu”, jak to określił Daniel Bell (1994).

nie poprzez odniesienie do polityki, tylko poprzez przemiany na poziomie mikro (w życiu codziennym) i poziomie mezo (w sferze między państwem i rodziną). W warunkach polskich „pokolenie JP II” byłoby ruchem po części kontrkulturowym (por. Bilska 2006), proponującym alternatywny model nieupolitycznionej oraz stroniącej od partykularyzmu kultury religijnej, opartej na wartościach podzielanych przez uczestników ruchu i integrujących ich działania.

Ruch społeczny „pokolenie JP II” moglibyśmy też w Polsce rozpoznać po zdolności do wyrażenia wyartykułowanego sprzeciwu wobec hipokryzji moralnej i religijnej, po tym, że stawia sobie za cel odnawianie, bądź tworzenie całkiem świeżego języka aksjologicznego. Ów nowy język, jaki mogłaby zaproponować tego typu grupa etosowa powinien być językiem krytycznym. Znaczy to, przykładowo, że grupa miałaby odwagę poruszać kwestię zideologizowania rodziny, której w planie polityki społecznej nie towarzyszy żadna rozsądna polityka prorodzinna, kwestię roli świeckich w Kościele, kwestię ewolucji polskiego Kościoła od rytualizmu do odpowiedzialności obywatelskiej, kwestię pomocniczości, roli kobiet, integracji społecznej.

Jednak obserwując na przykład członków i absolwentów duszpasterstw akademickich, zauważamy, że nie są oni w stanie takiego nowego języka zaproponować, a nawet jeśli byliby w stanie – nie zdołają wytworzyć dla siebie audytorium, bo to wymagałoby panowania nad jakimś fragmentem dyskursu publicznego, zmonopolizowanego w Polsce przez marketing polityczny.

Z podjętych przeze mnie badań wynika jednak, że na drodze do stworzenia postulowanego (wyobrażonego) ruchu „pokolenia JP II” stało wiele potencjalnych przeszkód. Pewne cechy organizacji będących domniemanym zapleczem „pokolenia JP II” - jak dominujące tam formy kapitału społecznego, niska autonomia świeckich, młodych i kobiet, niezdolność do krytycznej refleksji - stanowiły barierę w ich ewolucji w kierunku bardziej obywatelskim. Bardzo trudno zresztą tym kościelnym organizacjom i stowarzyszeniom, które działały w warunkach reżimu komunistycznego, automatycznie pozbyć się nabytych w toku historii XX wieku odruchów i najczęściej eksploatowanych źródeł siły i autorytetu.

W czasach komunistycznych polski Kościół (dotyczy to też grup i organizacji kościelnych) przyzwyczał się do pewnych stylów mobilizacji społeczeństwa, które mają

źródło w fakcie, że Kościół zawsze sytuował się w opozycji do świeckich typów mobilizacji, niegdyś opartych na ideologii komunistycznej, a potem dokonujących się w ramach liberalnego porządku społeczeństwa obywatelskiego. Doskonałą ilustracją „długiego trwania” takich nabytych w trakcie trwania reżimu komunistycznego odruchów jest przypadek ambiwalentnego, a często wręcz wrogiego stosunku przedstawicieli Kościoła, w tym hierarchów, do „Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy” i innych akcji społecznych Jerzego Owsiaka oraz traktowanie lidera jednej z największych w Polsce inicjatyw charytatywnych jako konkurenta w walce o rząd dusz młodych ludzi.

Konkludując, ruch "pokolenia JP II" nie miał szansy zaistnieć w kształcie postulowanym przez niektórych socjologów i intelektualistów u progu XXI wieku, jednak w jakimś sensie zaistniał na poziomie indywidualnych wyborów jednostek, jako suma ich osobistych wyborów związanych z podkreślaniem w swoim życiu etycznego i społecznego wymiaru własnej tożsamości religijnej.

## ROZDZIAŁ VI. INDYWIDUALNA RELIGIJNOŚĆ „MŁODYCH DOROSŁYCH” POLAKÓW: MIĘDZY CIĄGŁOŚCIĄ I ZMIANĄ

### 6.1 Cele i metody badania

W tym rozdziale mojej pracy omawiam wyniki eksploracyjnych badań jakościowych (przede wszystkim prowadzonych metodą wywiadu indywidualnego pogłębionego) przeprowadzonych wśród „młodych dorosłych” Polaków ze środowiska wielkomiejskiego.

Badanie religijności na poziomie indywidualnym stanowiło ostatni z trzech elementów mego projektu doktorskiego, obok badania religijności na poziomie instytucjonalnym (czyli parafialnej), oraz na poziomie społecznym (czyli w *millieus* grup i wspólnot religijnych). W badaniach skoncentrowanych na jednostkach, czyli „młodych dorosłych” Polkach i Polakach, postanowiłam sprawdzić, jak wygląda proces indywidualnego adaptowania odziedziczonej tożsamości katolickiej do wymogów życia w kontekście późnej nowoczesności.

Badania, które zostaną omówione w tym rozdziale, zostały przeprowadzone w 2009 i 2010 roku w dwóch dużych miastach Polski (Warszawa i Katowice). Przebadano 20 respondentów, mężczyzn i kobiet między 24 i 30 rokiem życia, wszyscy mieli wykształcenie wyższe (lub byli w trakcie studiów), wszyscy zostali ochrzczeni w Kościele katolickim. Pogłębione wywiady, które zawierały obszerne fragmenty swobodnych opowieści respondentów (narracji biograficznych), dotyczyły przede wszystkim roli wychowania katolickiego w ich życiu i wyborach życiowych oraz konsekwencji tych wyborów.

Scenariusz wywiadu był skoncentrowany wokół „punktów zwrotnych” w życiu respondentów, ich najważniejszych relacjach z innymi ludźmi i różnorodnych ważnych życiowych wyborów. Prócz pierwszego pytania „metryczkowego” o deklarowaną tożsamość religijną, respondenci byli proszeni o swobodną opowieść o najważniejszych momentach ich życia, najważniejszych decyzjach, relacjach, o punktach zwrotnych w czasie ich życia, relacjach z rodzicami i rówieśnikami. Jeśli spontanicznie pojawiały się

w tej opowieści wątki religijne, proszono o ich pogłębienie i rozwinięcie, jak również o osobistą definicję respondenta dotyczącą używanych przez nią lub przez niego terminów religijnych.

Dopełnieniem tych wywiadów była jakościowa analiza treści katolickich stron, najbardziej popularnych wśród “młodych dorosłych”, mianowicie wiara.pl, deon.pl i przeznaczeni.pl, a także analiza treści zamkniętego forum dyskusyjnego Duszpasterstwa Dorosłych w Warszawie. Analiza treści została dokonana w roku 2010 i 2011.

W wywiadach interesowało mnie, w którym momencie życia, w jakich okolicznościach, kontekstach, rodzą się, na poziomie indywidualnych trajektorii biograficznych, wyborów i decyzji, takie postawy jednostek, które – po zagregowaniu na poziomie całego społeczeństwa – są opisywane przez socjologów jako kryzys komunikacji religijnej, a także kryzys autorytetu instytucji Kościoła. Jakie wydarzenia, okoliczności życiowe, omawiane potem w codziennych rozmowach, jakie relacje, jakie wpływy sprawiają, że jednostki tracą religijną pamięć, że ten przekaz religijny przestaje być dla nich ważny? Co sprawia, że tracą zaufanie do instytucji Kościoła?

Badanie okazało się dość trudne metodologicznie, z racji poruszania tematów, bardzo osobistych dla respondentów. Trudność polegała m.in. na tym, że – zanim respondenci nabrali zaufania i otworzyli się – dość dogłębnie dopytywali się o motywację badania, jego cele. Samo używanie pojęcia „religii” i „religijności” w badaniu jakościowym okazało się być dla badanych osób w jakimś sensie inwazyjne. Dlatego, po kilku wstępnych wywiadach, doszłam do przekonania, że bardzo ważne w jakościowych badaniach religijności jest uwzględnienie faktu, w jakim specyficznym kontekście i atmosferze dokonuje się badanie i czy kontekst ten wykorzystuje czynnik, który irlandzki socjolog religii Taylor (1995) nazwał „okazjami wiary” [*occasions of faith*].

Innymi słowy, nie jest obojętne, gdzie i kiedy badamy religijność, w jakiej przestrzeni i w jakim czasie. Nie jest obojętne, w jakie ramy badacz wpisuje swoje pytania o życie religijne badanych – czy są to ramy „zobiektywizowanego” wywiadu naukowego, czy ramy bardziej spersonalizowanych form wypowiedzi, takich jak rozmowa, dialog, świadectwo o nawróceniu, zwierzenie, opowiadanie historii życia. Znaczenie ma też decyzja badacza o tym, na ile realizuje z góry założony scenariusz, a na ile stwarza otwartą przestrzeń dla własnej opowieści osoby badanej. W zależności od

nastawienia badacza, rezultaty badania mogą być zupełnie inne. Stąd też w kolejnych wywiadach, położyłam nacisk na stworzenie raczej atmosfery dialogu, niż klasycznego wywiadu – próbując zachęcić badanych do otwarcia się, rozpoczynałam wywiad od dość obszernej autoprezentacji, nie ukrywając zarówno naukowej, jak i całkiem osobistej, zaangażowanej ciekawości, z jaką podchodziłam do tych badań.

Badanie religijności jest z gruntu przedsięwzięciem etnograficznym – wymaga uznania, że kontekst temporalny przeprowadzania wywiadu, przestrzeń, w jakiej żyje osoba badana, przedmioty, którymi się otacza, gesty ciała, sposób bycia w tej przestrzeni – wszystkie te aspekty mają znaczenie w badaniu. Jak już wcześniej zaznaczałam w tej pracy, religijność nie jest czymś, co rozgrywa się tylko w głowie i umyśle osoby badanej, ale raczej czymś, co rozgrywa się w relacjach tej osoby z innymi ludźmi, ze środowiskiem i z przedmiotami. Religijność to przecież relacja z Istotą Najwyższą (jakkolwiek badany ją dla definiuje), relacje pomiędzy osobą badaną a innymi wiernymi czy wyznawcami, a także pomiędzy osobą badaną i przestrzenią społeczną, w której żyje.

Rozwinięta wrażliwość etnograficzna jest niezbędna, umożliwia bowiem dostrzeżenie wagi kontekstu badania religijności. Ten kontekst silnie wpływa na to, jak w wypowiedziach uczestników rozmowy zostaną rozłożone akcenty, w jakie ramy zostaną ujęte ich wypowiedzi, jakiego rodzaju kodem będą się posługiwali. Podając konkretne przykłady: inaczej będzie o swojej religijności opowiadała młodzież spontanicznie zgromadzona pod gołym niebem na festiwalu w Lednicy, a inaczej – młodzież zwołana na polecenie katechety w klasie szkolnej. Inaczej będą o niej opowiadać wolontariusze pracujący w hospicjum z ubogimi czy umierającymi, inaczej – pielgrzymi zdążający w tradycyjnej pieszej pielgrzymce do Częstochowy, jeszcze inaczej – ludzie, którzy przypadkiem trafili na uliczną procesję Bożego Ciała. Im bardziej badacz religijności, zorientowany jakościowo, rezygnuje ze sztucznej, „autorytatywnej” pozycji (pozycji, w której zawarta jest ewidentna przewaga nad badanym), tym lepiej badanie to pozwala wejść w świat znaczeń i doświadczeń osoby badanej.

Każdy z przeprowadzonych przeze mnie wywiadów biograficznych był poprzedzony wstępnym pytaniem filtrującym „Jak Pan/Pani określił(a)by swoją tożsamość religijną?”. Na podstawie udzielonych na to pytanie odpowiedzi, respondentów można było podzielić na trzy typy: 1/ osoby o jasno deklarowanej,

wyrazistej tożsamości religijnej, zarówno na poziomie przekonań, jak i praktyk („zaangażowani katolicy”); 2/ osoby o mało wyrazistej tożsamości katolickiej lub chrześcijańskiej („wierzący, ale niepraktykujący”); 3/ osoby deklarujące obojętność, rezerwę, sprzeciw, a niekiedy wręcz otwartą krytykę wobec religii katolickiej („zdystansowani”). Do tych trzech rodzajów deklarowanej tożsamości religijnej respondentów będę się w dalszym ciągu odwoływać, przy omawianiu szczegółowych wyników badań.

Wszystkie przeprowadzone wywiady zostały spisane, a następnie poddane analizie treści. Podstawowym celem analizy treści była rekonstrukcja trzech wymiarów tożsamości religijnej respondentów:

1. **wymiaru poznawczo-kulturowego** - sposobów rozumienia i subiektywnego definiowania terminów religijnych („Co to znaczy wierzyć? Co to znaczy świętować?”), podawanych spontanicznie przez respondentów w ich wypowiedziach, a także statusu poznawczego treści religijnych (czy są one dla respondentów źródłem obiektywnej prawdy, czy też raczej źródłem np. ciekawej inspiracji, jak inne treści kultury
2. **wymiaru emocjonalnego** - efektu „zadomowienia” w religii katolickiej bądź też efektu „obcości”, czyli subiektywnej oceny poczucia dystansu/bliskości wobec zjawisk i treści religijnych
3. **wymiaru wspólnotowego, a zarazem społeczno-etycznego** - więzi religijnej i więzi z innymi ludźmi w kontekście religii – w jakich relacjach osobistych, społecznych, wymiar religijny jest dla respondentów istotny, w jakich zaś nie jest; jak relacje społeczne, osobiste, kształtują tożsamość religijną respondentów.

## 6.2. Płynność tożsamości religijnej – różne ujęcia

Na samym początku analizy wyników tych badań, pragnę zauważyć, że w literaturze poświęconej indywidualnej religijności młodych ludzi, często spotkać można dość ostre przeciwstawianie religijności sprywatyzowanej (wewnętrznej) oraz religijności instytucjonalnej (publicznej, kościelnej). U wielu autorów, zwłaszcza badaczy związanych z samą instytucją kościelną (por. Mariański 2010), mamy do czynienia z tego



typu dychotomią.

Wydaje się jednak, że to przeciwstawienie religijności publicznej i religijności prywatnej jest uproszczeniem, które wcale nie ułatwia nam wyjaśnienia zjawisk obserwowanych w Polsce. Szczególnie że mamy do czynienia z wielką liczbą interesujących fenomenów religijnych, których po prostu nie można opisać jedynie na tych dwóch wymiarach. Wystarczy wymienić takie fenomeny jak nowe rodzaje praktyk ewangelizacyjnych (na przykład „chrystoteki”, czyli chrześcijańskie imprezy taneczno-muzyczne, podczas których dominuje muzyka uwielbienia i nawracanie przez muzykę, warsztaty uwielbienia przez śpiew, prowadzone przez muzyków młodzieżowych, np. podczas salezjańskiego Campo Bosco), grupy charyzmatyczne, tak zwane nowe wspólnoty ewangelizacyjne, zgromadzenia młodych i festiwale religijne na wolnym powietrzu, ruchy odnowy duchowej, kręgi neotradycjonalistów, fenomen późnych nawróceń – we wszystkich tych zjawiskach mamy do czynienia z nakładaniem się wielu wymiarów religijności. Dychotomia „prywatne-publiczne” wydaje się być niedostatecznie pojemną koncepcją do uchwycenia i wyjaśnienia tych fenomenów. Oba wspomniane typy religijności – wewnętrzna i kościelna – stanowią raczej *continuum*, nie są wcale swoimi przeciwieństwami, ale jedynie dwoma różnymi wymiarami religijności.

Koncentrując się – w tej trzeciej fazie mego projektu – na poziomie mikro, poziomie indywidualnej religijności, chciałam zrozumieć, jak może wyglądać radzenie sobie z kryzysem komunikacji religijnej w obrębie pojedynczego życia; jak jednostki dokonują re-kompozycji odziedziczonych zasobów religijnych, w jaki sposób w codziennym życiu korzystają z kapitału religijnego, bądź też w jaki sposób pozbywają się tego dziedzictwa, jako niepotrzebnego lub obciążającego w ich nowoczesnym życiu.

Młodzi Polacy kształtują i negocjują swoją tożsamość religijną w sytuacji dość silnego napięcia między ciągłością i zmianą. Badania jakościowe sugerują, że Polki i Polacy, wchodzący w dorosłość, coraz wyraźniej starają się poszerzać spektrum możliwości bycia katolikiem w nowoczesności (Szlendak 2004). W warunkach społeczeństwa pluralistycznego, podlegającego wyraźnym trendom indywidualizacji, zakres odmian religijnej tożsamości staje się znacznie rozleglejszy. Tożsamość religijna młodych staje się negocjowalna, zależna od kontekstu, procesualna, a także coraz bardziej zależna od swoich medialnych/internetowych ekstensji (Day 2009; Lynch 2002),

podobnie jak inne poziomy ich tożsamości. Staje się raczej pewną niekończącą się drogą, niż jasno zdefiniowanym stanem, który można na przykład zadeklarować w sondażowym kwestionariuszu.

Bardzo dobry opis tej procesualności i płynności współczesnej tożsamości religijnej znajduje się w dziele Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement* (1999b). W pracy tej badaczka analizuje najczęściej spotykane typy religijne w społeczeństwach późnej nowoczesności: typ „pielgrzyma” i „konwertyty”. „Pielgrzym” to ktoś, kto poszukuje doświadczeń duchowych, znaczeń i sensów w bardzo różnorodnych sferach życia, nie tylko w instytucjonalnej religii, ale także w kulturze, rozrywce, Internecie, muzyce, wśród relacji międzyludzkich etc.. „Konwertyta” natomiast to ktoś, kto ponownie odkrywa, a często – na swój własny użytek – rekonstruuje lub rewitalizuje tradycję religijną odziedziczoną po swoich dziadkach i rodzicach, tradycję zapomnianą lub wymagającą znaczącej reinterpretacji.

Jeśli zaś chodzi o samych młodych Polaków i rozszerzające się spektrum ich tożsamości religijnej, to badania ilościowe pokazują, że stosunkowo niewiele osób odnajduje swoją tożsamość na dwóch skrajnych biegunach tego spektrum (czyli radykalna religijność lub radykalny ateizm). W Polsce jest wciąż bardzo niewielu zadeklarowanych ateistów, ale podobnie niewielka jest liczba osób przyznających się do bardzo gorliwej, ortodoksyjnej wiary katolickiej. Badania ilościowe wskazują, że większość „młodych dorosłych” Polaków sytuuje się gdzieś pomiędzy tymi ekstremami, w religijnych i duchowych „szarych strefach”, które mają nawet swoje popularne określenia, np. „wierzący, ale niepraktykujący”.

Pewna, choć niewielka liczba młodych eksperymentuje z duchowością synkretyczną, łącząc nurty duchowe różnego pochodzenia, np. religie Wschodu z chrześcijaństwem. Ich poszukiwania, podejmowane na obrzeżach ortodoksji, przyczyniają się do coraz większego pluralizowania się polskiego katolicyzmu. Być może przyszłość polskiej religijności kształtuje się obecnie wśród owych „poszukiwaczy”, duchowych podróżników i konwertytów. Dlatego praktyki komunikacyjne tych duchowych poszukiwaczy, ich sposoby mówienia o religii, sposoby ekspresji religijnej, są tak bardzo interesujące dla socjologa religii.

Przyszłe formy religijności w Polsce kształtują się bowiem – w znacznej mierze –

właśnie w języku, w stylach komunikowania się i rozmawiania, nie tylko podczas rzeczywistych interakcji między ludźmi, ale także podczas interakcji w świecie wirtualnym. Kryzys komunikacji religijnej to przede wszystkim kryzys tradycyjnego języka religijnego polskiego katolicyzmu, zderzającego się z gwałtownie zmieniającym się światem, który pod wieloma względami staje się światem „postchrześcijańskim”. Język ten znajduje się pod naporem wielu konkurujących dyskursów, które są obecne w mediach, w codziennych rozmowach i rzeczywistości wirtualnej. Dlatego dalsze losy religii zależą w znacznym stopniu od tego, jak język religijny (jako pewien sposób opisu świata i sposób budowania więzi) poradzi sobie z tymi nowymi rodzajami presji, na ile religii uda się znaleźć nowe sposoby komunikowania się ze sferami znajdującymi się poza nią.

Stąd też bardzo ciekawe było dla mnie pytanie, jak ten język religijny funkcjonuje w codzienności młodych Polaków. Chciałam przyjrzeć się, w jaki sposób odbywa się spontaniczne, codzienne tworzenie ram językowych [*framing*], w których aktorzy społeczni omawiają między sobą najważniejsze tematy, takie jak model „dobrego życia”, sens egzystencji, narodziny, śmierć, wartości życiowe.

Pytania badawcze, jakie sformułowałam przed przystąpieniem do badań jakościowych, były następujące: Czy osoby badane, omawiając w życiu codziennym te, tak ważne dla nich tematy: miłości, więzi, relacji, skończoności – przywołują koncepcje religijne, czy też obywają się całkowicie bez nich? Jeśli przywołują język religijny, to czy dzieje się rzadziej niż kiedyś, albo nawet, omawiając te ważne tematy, obywają się bez języka religijnego? Gdyby zachodził ten ostatni wariant, w którym przy podejmowaniu ważkich kwestii życiowych, ramy języka religijnego przestają być potrzebne ludziom w codziennej konwersacji, wówczas świadczyłoby to o tym, że język religijny staje się coraz bardziej oderwany od życia, a komunikacja religijna jest w głębokim kryzysie. Mówiąc wprost, staje się ona jedynie grą językową, którą uprawia się w izolowanych murach instytucji kościelnej, ale nie ma już wpływu na to, w jaki sposób młodzi ludzie oswajają świat i stają się w nim zdomowieni.

Praktyki komunikacyjne „młodych dorosłych” Polek i Polaków, czyli sposoby, w jaki opowiadają oni sobie samym o Bogu, religii, świętości, o dobrym życiu są tak bardzo istotne dlatego, że to właśnie nieustanne komunikowanie się – to najważniejszy

mechanizm uspołecznienia w nowoczesnym świecie. Jednostki dochodzą dziś do dorosłości w stanie „nieukończonej socjalizacji”, gdyż wpływ takich tradycyjnych agend socjalizacji jak rodzina, grupa pierwotna, parafia, szkoła, jest znacząco mniejszy niż w pokoleniu dziadków czy rodziców. Już od wczesnego wieku, zanurzone są także w „przestrzeni przepływów” (Appadurai 2009), czyli w świecie znaczeń, które są komunikowane z wielką intensywnością i z pominięciem granic czasu i przestrzeni. Są to znaczenia odcielesnione i oderwane od swoich pierwotnych kontekstów.

Warto tutaj podać konkretny przykład konsekwencji życia w takiej symbolicznej „przestrzeni przepływów”. Dziecko chodzące do szkoły może mieć bardzo pobożnych rodziców, którzy nauczyli je odmawiania pacierza i składania rąk (a zatem starali się przekazać „wcielone” praktyki religijne) i posyłali na katechezę w publicznej szkole. W swojej nowej szkole, to dziecko może spotkać jednak kolegę – uchodźcę z Tybetu, który wciągnie je w całkiem nowe, także ucielesnione praktyki, jak medytacja, czy też zafascynuje buddyzmem. Dzięki klipom na YouTube i materiałom z Internetu, dziecko może bardzo szybko przeżyć wtajemniczenie w cielesne praktyki z zupełnie innego kontekstu kulturowego. Z czasem zacznie pytać mamę, czemu jedzą w domu mięso, albo czemu podczas zwyczajowych modlitw domowych nie można siedzieć w pozycji lotosu, skoro jest ona tak bardzo wygodna dla ciała. W przypadku skłonnych do rozmowy rodziców, otwiera to pole negocjacji tożsamości, które może doprowadzić do sytuacji, w której albo dziecko wciągnie rodziców w swoje nowe praktyki, albo też będzie dążyć do zupełnie „nowej” syntezy, czyli z czasem zainteresuje się medytacją chrześcijańską lub różnymi nurtami łączenia chrześcijaństwa i buddyzmu zen.

Procesy przenikania się różnych praktyk duchowych i religijnych, pochodzących z różnych kontekstów, przybierają na sile coraz bardziej, w związku z zanurzeniem młodych ludzi w globalnej przestrzeni komunikacyjnej. W tej przestrzeni, oderwane od kontekstu znaczenia swobodnie przepływają, tworząc wiele nowych możliwości: konfliktu i konfrontacji, ale też dialogu, spotkania, i „nowej” syntezy. W przypadku grupy „młodych dorosłych”, podejmujących najważniejsze życiowe decyzje i wybory, najlepiej widać, do jakiego stopnia dzisiejsza tożsamość religijna tworzy się na zasadzie tego typu syntez (zwanych czasem – dość krytycznie – *patchwork identity*). Na przykładzie „młodych dorosłych” widać też, w jakim kierunku, w jakim stopniu, i w

jakim tempie, tożsamość katolicka się w Polsce pluralizuje, i jak ten proces pluralizowania się katolicyzmu może wyglądać w przyszłości.

Przytaczane wcześniej wymiary analizy treści wywiadów zostały przeze mnie wybrane dzięki inspiracji płynącej z, już wcześniej cytowanej, książki Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*. (1999b). W tejże książce francuska socjolożka proponuje ujęcie identyfikacji religijnej jako procesu przeplatania się, dynamiki czterech odrębnych analitycznie wymiarów tej tożsamości. Dynamika ta polega na tym, że niekiedy jeden z czterech wymiarów zaczyna dominować nad innymi, czasem stanowią one harmonijną synergę, a niekiedy jednostka ma kłopot z tym, aby te cztery wymiary tożsamości religijnej zharmonizować, tym bardziej, że wokół siebie nie ma wielu przykładów „wirtuozów religijnych”, których charakteryzowałaby tożsamość pełna, syntetyczna, harmonijnie łącząca wszystkie cztery wymiary.

Cztery wymiary identyfikacji religijnej, zaproponowane przez Hervieu-Léger, to:

- a/ wymiar wspólnotowy, związany z przynależnością religijną. Ma on swoją definicję formalną. Jeśli patrzymy na tożsamość katolicką z tej perspektywy, wówczas katolik to ten, który dopełnił pewnych formalnych warunków przynależności: jest ochrzczony, bierzmowany, innymi słowy, dopełnia pewnych zobowiązań związanych z rytuałami przynależności; ów wymiar jest nazywany w literaturze anglosaskiej, za Grace Davie (1990, 1994), wymiarem przynależności [*belonging*];
- b/ wymiar etyczny tożsamości religijnej – przyjęcie wartości ewangelicznych, uznanie Ewangelii za najwyższą ekspresję wartości etycznych, ale też często jednoczesna odmowa przynależności do konkretnej wspólnoty religijnej;
- c/ wymiar kulturowy tożsamości religijnej - wyobrażenia i sposoby myślenia głęboko osadzone w praktykach codziennych: nawykach świętowania, sposobach przygotowywania posiłków, terapii, sposobach spędzania czasu w rodzinie, przekonaniach dotyczących wartościowego stylu życia, preferencji dla pewnego rodzaju sztuki lub muzyki, nawiązujących do chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego.
- d/ wymiar emocjonalny – silne doświadczenie afektywne, związane z przynależnością religijną, zwane przez Autorkę „fuzją świadomości”, które jest aktywnie poszukiwane, odnawiane, pielęgnowane, które też często staje się podstawą bliskości między

wyznawcami, zgodnie z klasycznymi analizami Durkheima (Hervieu-Léger, 1999b, 72-73)

### **6.2.1. Wymiar poznawczo-kulturowy tożsamości religijnej: autorytet własnego doświadczenia versus autorytet instytucji kościelnej i rodziny**

W analizach Hervieu-Léger bardzo mocno jest podkreślone to, że nawet ci młodzi dorośli we Francji, którzy są przekonani do konkretnego wyznania religijnego oraz mocno zintegrowani ze swoją instytucją religijną bardzo wysoko cenią sobie możliwość „osobistego” szukania prawdy, na własną rękę (Hervieu-Léger, 1999b: 69). Analiza treści, którą przeprowadziłam na podstawie przeprowadzonych wywiadów z „młodymi Polakami”, potwierdza zdecydowanie występowanie tej tendencji również w Polsce.

Respondenci z żadnej z wyróżnionych powyżej trzech grup nie upatrywali w instytucji Kościoła najwyższego autorytetu moralnego. Nawet osoby z grupy „zaangażowanych katolików” stwierdzały, że w najważniejszych wyborach moralnych najwyższą instancją jest ich własne sumienie. Pozostali respondenci, przede wszystkim z grupy „niepraktykujących” przyznawali, że przekonania religijne są dla nich źródłem ciekawej, istotnej inspiracji i dają im wiele do myślenia, ale, jak zauważył jeden z respondentów: *Wszystkie idee, nawet najbardziej wzniosłe, trzeba po prostu na samym sobie sprawdzić w realnym życiu* (mężczyzna, l.26).

Częstym motywem, pojawiającym się w wywiadach, było stwierdzanie przez respondentów, że najbardziej liczy się – jako źródło prawdy - sprawdzian doświadczenia życiowego. To właśnie codzienne, życiowe doświadczenie jest najwyższym autorytetem. W konsekwencji, można powiedzieć o moich respondentach, że posługują się oni – na własny użytek - pragmatyczną koncepcją prawdy. Wychowanie katolickie, jako źródło autorytatywnych sądów o rzeczywistości, jest dla nich raczej czymś, co pojawia się dopiero w refleksji *ex-post*, jako pewne dalekie tło (czasem kontrapunkt) dla własnego doświadczenia i dla własnych decyzji:

*Moja sytuacja jest taka, jaka jest. Ujmę to tak: nie urodziłem się w kraju muzułmańskim, urodziłem się w katolickiej rodzinie, w Polsce. Moje środowisko było katolickie. Religia katolicka jest dla mnie czymś oczywistym, po prostu czymś, czym oddychałem. Na co dzień nawet się o tym nie myśli, tak jak nie myśli*

*się, jakim powietrzem oddychamy. Ja też o tym nie myślałem za bardzo. Pewnie było parę sytuacji, kiedy zacząłem się serio zastanawiać, co w danej sytuacji zrobić, i czy to będzie zgodne z religią, ale to było raczej mało świadome, i nie wchodziłem w to za głęboko (mężczyzna, l. 27) .*

Obserwacją Hervieu-Léger, dotyczącą młodych dorosłych Francuzów, która sprawdza się także w przypadku młodych dorosłych Polaków, jest uwolnienie własnego procesu identyfikacji religijnej od przymusu tradycji. Religijność jest postrzegana w coraz większym stopniu jako sprawa prywatna, indywidualna, a nie sprawa rodziny. Prócz dwóch ścieżek drogi rozwoju identyfikacji religijnej, które mają charakter „typów idealnych”, wyróżnionych przez Hervieu-Léger jako „droga konwertyty” i „droga pielgrzyma” [*le pelerin; le converti*], jest też wiele innych, często złożonych, ścieżek rozwoju tejże tożsamości. Wszystkie te drogi łączy jednak fakt, że są podejmowane na własną rękę; udział w nich starszych, autorytetów, które kiedyś odgrywały wiodącą rolę, jest dziś znikomy.

We Francji tylko kilka procent rodziców uważa wychowanie religijne za priorytet w wychowaniu dzieci, w Polsce także coraz mniej rodziców w ten sposób uważa. Sama – stale dość gorąca i pełna emocji – debata publiczna o obecności edukacji religijnej w polskich szkołach publicznych świadczy o tym, że nawet dla zadeklarowanych katolików kwestia ta jest dość problematyczna. Część katolików uważa, że dziecko dorastając, powinno zapoznać się z różnymi tradycjami religijnymi, po to, aby – kiedy dorośnie – być w stanie samo wybrać taki rodzaj identyfikacji religijnej, który będzie dla niego subiektywnie najbardziej odpowiedni.

Jak zauważa Hervieu-Léger, „religia z wyboru” wydaje się być czymś naturalnym dla nowoczesnego człowieka, który autentyczność doświadczenia osobistego i swoich poszukiwań przedkłada ponad prawdy gwarantowane przez instytucje religijne. Jej rozważania mają oczywiście swój klasyczny już odpowiednik w polskiej literaturze w zakresie socjologii religii, szczególnie w klasycznych już rozróżnieniach ks. prof. Władysława Piwowarskiego, dotyczących „Kościoła ludu” i „Kościoła wyboru” (Piwowarski 1995). Zderzenie tych dwóch – współistniejących w czasie i przestrzeni - rzeczywistości, owocuje licznymi napięciami i konfliktami na poziomie życia codziennego, co zdecydowanie ujawniło się w przeprowadzonych przeze mnie

wywiadach.

Najczęściej często powracającym wątkiem w tych wywiadach okazał się wątek konfliktów i napięć międzypokoleniowych. Wydaje się, że polska rodzina – której „typ idealny” jest nieustannie bardzo wysoko stawiany w hierarchii priorytetów Polaków – stała się obszarem napięć komunikacyjnych i prawdziwym „ polem bitwy” sprzecznych wartości i wzorów życiowych. W związku z tym, tak bardzo – przynajmniej na poziomie deklaracji i ukrytych oczekiwań – pożądaną wzorzec rodziny jako „schronienia” przed brutalnym rynkiem i obojętną sferą publiczną, przed napięciami i stresem świata pracy, staje się coraz mniej osiągalny. Międzypokoleniowe relacje rodzinne stały się pełne konfliktów i napięć na tle aksjologicznym oraz główną sceną sporów o to, czym jest dobre życie, i jakie elementy się na nie składają.

Starsze pokolenia nie potrafią zrozumieć uzasadnień i rozumowań, które stoją za wyborami życiowymi młodszego pokolenia. Te uzasadnienia i racjonalizacje nie wpisują się w zestaw wartości, składających się na ideał „dobrego życia”. Konflikt zatem ogniskuje się właśnie wokół definicji dobrego życia: co się na nie składa, jakie elementy powinno zawierać, jakie cele należy sobie stawiać, aby się do tego ideału przybliżyć.

Napięcia międzypokoleniowe i wzajemne niezrozumienie wokół idei „dobrego życia” (i roli religii w realizacji tej idei) były przez respondentów bardzo często opisywane. Niektórzy rodzice i dziadkowie stale modlą się o „nawrócenie” swoich dorosłych dzieci, te ostatnie z kolei uważają się mimo wszystko za osoby wierzące. W efekcie, młodzi ludzie unikają rozmów o religii we własnych domach, aby uniknąć konfliktów: *Unikam rozmów z rodzicami na tematy, które dotyczą mojego światopoglądu. Nie mówię im, że mam wątpliwości na temat tego czy tamtego. Nie mówię im, co myślę tak naprawdę. Niestety, jakbym zaczęła cokolwiek na ten temat, to oni zawsze zaczną mnie nawracać. Ja nie chcę o tym mówić, chcę spokoju.* (kobieta, l. 24)

Unikanie „wojen religijnych” stało się typowym wyrażeniem, jakim młodzi ludzie w Polsce starają się zamykać potencjalnie konfliktowe wątki rozmów z innymi, nawet w zupełnie codziennym kontekście. Młodzi grzecznie proszą rodziców i dziadków przy stołach rodzinnych o to, aby nie rozpoczynać kolejnej „wojny religijnej”. Rozmowa o religii i wartościach staje się coraz trudniejsza. Dlatego też wiele z tych rozmów i dyskusji przeniosło się do Internetu, gdzie młodzi ludzie mogą anonimowo dyskutować



ze swoimi rówieśnikami. “Młodzi dorośli” katolicy bardzo aktywnie używają Internetu, i zakładają własne strony i fora, wykorzystują też portale społecznościowe do takich dyskusji (np. katolicki portal społecznościowy przeznaczeni.pl, z ponad 300.000 użytkowników, jest największym tego typu w Europie i jednym z największym na świecie).

Międzypokoleniowe napięcia, o których mówili nasi respondenci są potwierdzeniem tezy głoszonej przez Abby Day (2009), która zauważyła, że wybory religijne młodych chrześcijan w Europie “reprezentują przejście od stylu dominującej, narzuconej ze zewnątrz narracji, do takiej narracji, którą jednostka opowiada sama o sobie, która jest dla tej jednostki autentyczna. Ten rodzaj zmiany powoduje zaniepokojenie starszego pokolenia, zarówno w kręgach świeckich, jak i religijnych. Ta zmiana pozwala nam jednak wyjaśnić, dlaczego w łonie oficjalnej instytucji religijnych też dochodzi do wstrząsów i przemian, ta instytucja po prostu musi zacząć liczyć się młodymi” (Day 2009: 9).

Z kolei Hervieu-Léger widzi w tych międzypokoleniowych napięciach, sporach i kłótniach o „dobre życie” przy rodzinnym stole, syndrom głębokiej, wręcz fundamentalnej przemiany społecznej. To, co się dzieje w polu religii w późnej nowoczesności jest, jej zdaniem, dobitnym przykładem najgłębszego napięcia nowoczesności – czyli napięcia między ciągłością i zmianą. Jej zdaniem, na naszych oczach stopniowo powstaje i umacnia się zupełnie nowy typ społeczeństwa, nowa formacja społeczna. Ten nowy typ społeczeństwa powstaje w związku z kryzysem przekazu kulturowego i pamięci kulturowej z pokolenia na pokolenie<sup>25</sup>.

Aby opisać, na czym polega ta przemiana i pojawienie się zupełnie nowego typu społeczeństwa, przypomnijmy pokrótce sedno rozważań Hervieu-Léger na temat religii. Badaczka ta zaproponowała nośne i płodne teoretycznie ujęcie religii jako *la lignée croyante* (Hervieu-Léger 1999a). Innymi słowy, tym, na czym opiera się tożsamość religijna, jest autorytet tradycji i ciągłość pamięci, nie zaś sama subiektywnie doświadczana „wiara”. Można bowiem wierzyć w sposób „niereligijny”, to jest opierając się na chwilowej iluminacji czy jakimś nadzwyczajnym doświadczeniu piękna,

---

<sup>25</sup> Oczywiście kryzys przekazu pamięci nie dotyczy wyłącznie instytucji religijnych, ale wszelkich instytucji zajmujących się reprodukcją wartości i idei.

moralnego wzruszenia, współczucia. Natomiast dla religii najważniejszy jest wymiar temporalny. Istotą wiary religijnej jest ciągłość w czasie, i wspólnota budowana w czasie, czyli więź między tymi, którzy wierzyli w przeszłości, tymi, którzy wierzą teraz i tymi, którzy będą wierzyć w przyszłości.

Transmisja dziedzictwa religijnego to proces, w którym religia (i każda inna instytucja reprodukująca wartości) konstryuuje samą siebie w czasie: to fundament instytucji religijnej jako takiej. Społeczeństwa współczesne są w coraz mniejszym stopniu społeczeństwami pamięci, a w coraz większym stopniu rządzone są przez „imperatyw bezpośredniości”. Właśnie dlatego Hervieu-Léger powiada, że oto na naszych oczach powstaje nowy typ społeczeństwa: *société amnesique*, czyli takie, które nie ma już energii, siły, motywacji, aby stale ożywiać swoją pamięć religijną. To społeczeństwo nie ma także siły, energii, ani motywacji, aby budować wizję przyszłości, by projektować swoje marzenia i energię w przyszłość. Nie ma tej siły, gdyż kryzys przekazu kulturowego nie dotyczy wyłącznie instytucji religijnych, ale wszelkich instytucji zajmujących się reprodukcją wartości i idei w czasie.

Z tego ujęcia udało się badaczce wyprowadzić szereg cennych wglądów we współczesną sytuację religijną społeczeństw Zachodu. Między innymi, udowodniła, że zmiana religijna jest przede wszystkim związana ze zmianą mechanizmów przekazu międzypokoleniowego. Jeśli religia jest przede wszystkim tym, „co się pamięta, i jak się pamięta”, to kryzys tradycyjnych metod przekazu pamięci między generacjami ma dla przyszłości religii fundamentalne znaczenie. We Francji ów kryzys przekazu wiąże się przede wszystkim z kryzysem samej instytucji Kościoła (brak księży), nauczania parafialnego i niemal całkowitym upadkiem niegdyś bardzo rozległej sieci parafialnej jako takiej.

W Polsce ów kryzys wiąże się przede wszystkim ze znacznym rozluźnieniem więzi rodzinnych i zwiększoną mobilnością społeczeństwa, przy utrzymaniu bardzo mocnej i znaczącej struktury parafialnej oraz znaczącej pozycji Kościoła w sferze publicznej. Ta różnica między Polską i Francją prowadzi też do odmiennych konsekwencji w życiu młodych ludzi. We Francji jest możliwa indywidualna, synkretyczna religijność typu *patchwork*, ze względu na większy pluralizm etniczno-kulturowy tamtego społeczeństwa oraz ze względu na trudności z dotarciem do

oficjalnych reprezentantów Kościoła. W Polsce tego typu religijność jest bardzo rzadka – ktoś, kto staje się wierzącym dopiero w dorosłości, „konwertytą”, czyli wierzącym z wyboru (nie tradycji), może stosunkowo szybko trafić do ortodoksyjnego ruchu religijnego lub prężnie działającej parafii katolickiej, i dość szybko uzupełnić brakujący dla niego „kapitał religijny” we wszystkich opisanych wyżej znaczeniach.

Podsumowując ten wymiar analizy, warto podkreślić, że w Polsce – przynajmniej na poziomie badań etnograficznych – coraz bardziej jest widoczne przerwanie „linii przekazu pamięci religijnej”. Zerwanie zaś tej linii przekazu pamięci owocuje międzypokoleniowymi napięciami, brakiem porozumienia i trudno rozstrzygalnymi sporami o „dobre życie”.

#### **6.2.2. Wymiar afektywny tożsamości religijnej – „okazje wiary” i ich treści emocjonalne**

Hervieu-Léger w swoich rozważaniach poczyniła ważną uwagę, dotyczącą wymiaru emocjonalnego identyfikacji religijnej. Otóż pojawienie się nowego typu społeczeństwa – „społeczeństwa bez pamięci” [*société amnesique*] – ma, jej zdaniem, bardzo istotny wpływ na mechanizmy społecznego regulowania emocji. Emocje (także te związane z przeżyciami duchowymi, związanymi ze sferą *sacrum*) przestają być zapośredniczone przez kulturowo utrwalone, tradycyjne formy ekspresji.

Instytucje, które socjalizowały jednostki do pewnego stylu przeżywania emocji, uczyły tych tradycyjnych form ekspresji, tracą swoją wagę na rzecz tu-i-teraz doświadczanej, spontanicznej „socjalności” [*sociabilité de l'expérience partagée*], która wytwarza się podczas podzielanego, intensywnego doświadczenia, bezpośredniej komunikacji, „punktowego” zaangażowania (Hervieu-Léger 1999: 63). Przy czym, zdaniem badaczki, dotyczy to nie tylko kościołów i instytucji religijnych, ale także wielu innych instytucji, takich jak organizacje pozarządowe, społeczne, kulturalne.

Emocje – szczególnie intensywne doznania emocjonalne, o charakterze „szczytowym” [*peak experiences*], są bardzo poszukiwane w dzisiejszym „społeczeństwie doznań” (Schulze 2008). Ze względu jednak na przemiany, które opisała Hervieu-Léger (zanik społecznego przekazu pamięci), tradycyjne skrypty i scenariusze, które umożliwiały kiedyś ludziom wejście w przestrzeń wyjątkowych doświadczeń

„szczytowych”, obecnie zanikają. Stąd zjawisko, które obserwują socjologowie religii, badający emocjonalny komponent religijności. Polega ono na tym, że tęsknoty wyznawców za jakimś nadzwyczajnym, niecodziennym przeżyciem niekoniecznie są zaspokajane podczas tradycyjnych katolickich rytuałów, takich, jak rutynowa modlitwa, nabożeństwo, Msza Święta. Nie potrafią oni już w tych tradycyjnych formach zgromadzeń odnaleźć intensywnych doświadczeń, na których im tak bardzo zależy. Zamiast tego, zdarza im się szukać, aktywnie i na własną rękę, „okazji wiary” (Lawrence 1995). Dotyczy to zresztą osób o bardzo różnej identyfikacji religijnej, zarówno wierzących, jak i poszukujących, oraz deklarujących dystans wobec religii.

W książce Taylora J. Lawrence'a (1995) wiara religijna w społeczeństwach zachodnich późnej nowoczesności (szczególnie jest to pokazane na przykładzie katolickiej Irlandii) przedstawiona jest nie tyle jako zespół obserwowalnych praktyk i rytuałów, powtarzalnych, przypisanych do określonego miejsca i czasu. Wiara jest fenomenem, który cechuje nieciągłość w czasie i przestrzeni. Jest pewnym – na co dzień uśpionym – potencjałem uczuć i doświadczeń, który zostaje zrealizowane tylko wówczas, kiedy zdarzają się „okazje wiary” (miejsca, zdarzenia, przestrzenie, momenty w czasie). Przy czym niekoniecznie są to typowe miejsca i zdarzenia, jak budynek kościelny i uroczystości kościelne. Wręcz przeciwnie, zdaniem autora, podobnie jak to działo się w czasach pogańskich, w społeczeństwach późnej nowoczesności dowolne właściwie miejsca (np. leżące poza przestrzenią publiczną, miastami i kościołami) i punkty w czasie mogą stać się „okazjami wiary”, które sprzyjają gwałtownemu nieraz wyzwoleniu uśpionych uczuć religijnych. W takiej sytuacji, jeśli badacz ograniczyłby się jedynie do rejestrowania typowych – najczęściej badanych przez socjologię religii w sposób ilościowy – przejawów wiary (jak praktyki kościelne, nabożeństwa, zaangażowanie w struktury organizacji kościelnych etc.), nie miałby szansy odkryć tego, co zdarza się ludziom wówczas, kiedy napotkają „okazję wiary”. To, co się wówczas zdarza, jest bowiem możliwe do odkrycia i zbadania wyłącznie za pomocą badań etnograficznych.

„Okazje wiary” to bardzo pojemna kategoria, która pozwala uporządkować bogactwo przejawów religijności spontanicznej, nieinstytucjonalnej, nieciągłej w czasie, ekspresyjnej, często o charakterze liminalnym<sup>26</sup>. Kategoria ta porządkuje tak różnorodne

---

<sup>26</sup> Zgodnie z takim rozumieniem „liminalności”, jakie zaproponował Victor Turner (2005).

– charakterystyczne dla krajów chrześcijańskich późnej nowoczesności – zjawiska, jak plenerowe festiwale religijne; masowe rekolekcje ewangelizacyjne i „msze o uzdrowienie” na wielkich stadionach miejskich; spontanicznie organizowane pielgrzymki (fenomen narastającej popularności El Camino – szlaku św. Jakuba do Santiago de Compostela); „turystykę religijną” (odwiedzanie sanktuariów i miejsc świętych, połączone z wypoczynkiem i rozrywką); rekolekcje osobiste, połączone z wakacyjnym wypoczynkiem; samotne pobyty osób świeckich w starych, wiekowych klasztorach; poszukiwanie przedmiotów, symboli, substancji świętych (odradzający się fenomen „świętej wody”, „świętych olejów”, po które wierni katolicy z Polski podróżują np. do Libanu, do grobu św. Charbela); nowe formy korzystania z architektury kościelnej; synkretyczne festiwale kulturalne, które łączą wątek sztuki, muzyki, religii, bycia razem z innymi (np. festiwale muzyki dawnej, chóralnej lub liturgicznej, gdzie sztuka łączy się z modlitwą, ucztowaniem, tworzeniem wspólnoty). Wszystkie te zjawiska są „okazjami wiary”, w tym sensie, że – na co dzień często niezauważalna empirycznie - „uśpiona” religijność manifestuje się podczas nich w sposób widoczny, w wymiarze symbolicznym, afektywnym, wspólnotowym, i w wymiarze praktyk cielesnych.

W tym sensie można powiedzieć, że kategoria „okazji wiary” zwraca naszą uwagę na fakt, że religijność nie tyle jest „upakowana” w jednostce (jako jakiś stały kompleks postaw, przekonań), ile raczej wydarza się pomiędzy jednostką a konkretną przestrzenią, przedmiotami, obiektami, czy też między nią i innymi ludźmi, których jednostka spotyka w rozmaitych kontekstach. Warto przy tym zauważyć, że podkreślanie tego rodzaju „wiązek” podmiotu i przedmiotów, jakim jest powiązanie osoby z przestrzenią, z konkretnym obiektem, przedmiotem, architekturą (i wyraźne zaznaczenie, że nie tyle powinniśmy badać samych ludzi, co raczej ich powiązania z przestrzenią, z różnymi obiektami) zbliża w pewnym stopniu namysł teoretyczny Taylora J. Lawrence’a (1995) do teorii Bruno Latoura (1993).

Z przeprowadzanych przeze mnie badań wynika, że w życiu grupy młodych respondentów, mieszkających w dużych ośrodkach miejskich, miały miejsce rozliczne „okazje wiary”, które sprzyjały pojawianiu się uczuć i doznań o charakterze religijnym. Bardzo wiele tych „okazji wiary” miało miejsce poza oficjalnymi, instytucjonalnymi wydarzeniami religijnymi. Respondenci, którzy odrzucali wyraźną tożsamość religijną

lub twierdzili, że ich tożsamość religijna jest niepewna, przyznawali jednak, że w życiu codziennym zdarzają im się doświadczenia o charakterze duchowym. Przyznawali, że czują niekiedy obecność osób zmarłych albo świętych lub mają doświadczenie „niespodziewanej iluminacji”, jakiegoś rodzaju natchnienia, oświecenia.

*Owszem, pamiętam to, że miałem kiedyś bardzo silne poczucie wspólnoty, jakby jedności z innymi ludźmi. Wcześniej nic takiego mi się nie zdarzyło. To miało miejsce podczas Europejskiego Spotkania Młodych organizowanego przez Taizé. No więc właśnie wtedy miałem bardzo silne poczucie bycia jednością z innymi, ze światem, z tym, co się działo. Nie wiem, jak to opisać, nie wydaje mi się, że muszę koniecznie wkładać w to Boga, może to wcale nie miało nic wspólnego z Bogiem. OK, szanuję uczucia religijne, ale nie wiem, czy akurat to moje uczucie było religijne, to znaczy miało coś wspólnego z Bogiem. (mężczyzna, l. 26)*

Ci z kolei respondenci, którzy przyznawali się do posiadania silnej, wyrazistej tożsamości religijnej (czyli przede wszystkim osoby, którzy okazały się być członkami ruchów lub stowarzyszeń religijnych), byli znacznie bardziej skłonni do opowiadania o swoich osobistych doświadczeniach duchowych, które przydarzały im się w trakcie życia codziennego, oraz odnosić je wprost do Boga. Dość typowa dla dyskursu osób o silnych przekonaniach religijnych jest następująca wypowiedź: *Tak, zdarzyło mi się jakby takie odczucie jedności czy wspólnoty z innymi, ale może najpierw spróbujemy zdefiniować, co to w ogóle znaczy wspólnota? Dla mnie wspólnota to jest po prostu wspólnota chrześcijańska, a wspólnota chrześcijańska prowadzi do autentycznej miłości, autentyczna miłość prowadzi do Boga. Czyli to tak naprawdę Bóg jest twórcą wspólnoty i to Bóg ją podtrzymuje. (kobieta, lat 24)*

Respondentom z grupy deklarującej dystans wobec oficjalnej wiary, zdarza się wchodzić do budynków kościelnych, po to, aby tam się zrelaksować, odpocząć, pomedytować – co utożsamiają z rodzajem dość mocnego przeżycia duchowego. Praktykę szukania “odpoczynku i spokoju”, dzięki specyficznej aurze architektury kościelnej, ilustrują ta wypowiedź: *Nie chodzę do kościoła podczas Mszy czy jakichś innych nabożeństw. Chodzę tam, jak nikogo innego nie ma, nie ma żadnych głosów. Wtedy mogę sobie tam pobyć, odpoczywam. Więc chodzę sobie do pustego kościoła. (mężczyzna, l.26)*

Interesujące jest to, że „okazje wiary” w wypowiedziach naszych respondentów miały bardzo duży związek z doznawanymi przez nich stanami „wypalenia”, „znużenia” i „zmęczenia”, jakie wywołuje w nich ich życie codzienne. Życie to wpisane jest – z jednej strony – w rytm kapitalistycznego przedsiębiorstwa, w którym osoba funkcjonuje od „deadline'u do deadline'u”<sup>27</sup>, z drugiej strony – w rytm pośpiesznego, nerwowego życia rodzinnego, wymagającego łączenia wielu ról i zadań (zwłaszcza od kobiet). Dlatego też – pytani o czas świąteczny – badani najczęściej kojarzyli go z możliwością wytchnienia, odpoczynku. I na odwrót – czas odpoczynku, wakacji, a nawet czas przymusowego zwolnienia z powodu choroby (lub też opieki nad dzieckiem) często staje się takim czasem, w którym z większym prawdopodobieństwem wydarzają „okazje wiary”.

Warto zauważyć, że na coraz większą zbieżność między sferą religijną, a sferą wypoczynku i relaksu zwraca uwagę szereg badaczy religii w krajach rozwiniętych. W pracy zbiorowej poświęconej *milieu* religijnego i quasi-religijnego uzdrawiania, pod redakcją Paula Heelasa i Lindy Woodhead (2005), autorzy kolejnych artykułów zwracali uwagę na coraz większe „mieszanie się” we współczesnych społeczeństwach porządków medycznego, rozrywkowego, religijnego, kulturowego (life-style'owego) w jednym zbiorczym fenomenie, jakim jest rozrastanie się *healing milieu*<sup>28</sup>. Nim przejdę do zilustrowania tego zjawiska na gruncie polskim, odwołując się do materiału uzyskanego z wywiadów z respondentami, warto sformułować kilka tez na temat genezy powstawania w społeczeństwach ponowoczesnych *healing milieu*, czyli hybrydycznej sfery, łączącej duchowość, religię, medycynę, sport, kulturę czasu wolnego, rozrywkę.

Jak pokazują badania z zakresu zdrowia publicznego, choćby raporty WHO, większość tych społeczeństw cierpi na problemy związane z gospodarowaniem energią osobistą, zaburzeniem rytmu pracy i odpoczynku, niezdolnością do głębokiej relaksacji, wysokim poziomem doświadczanego na co dzień stresu. Wielu analityków, zajmujących się zdrowiem publicznym, uważa, że nasilenie się liczby diagnozowanych chorób afektywnych (przede wszystkim – depresji) w krajach rozwiniętych ma ścisły związek z coraz mniejszą umiejętnością mądrego dzielenia czasu na czas pracy i odpoczynku, zaburzeniami rytmu snu i czuwania, niezdolnością do głębokiej relaksacji – a te

---

<sup>27</sup> Por. to, co pisze o tym w swojej książce *Tyrania chwili* Thomas Eriksen (2003).

<sup>28</sup> Zalicza się do niego przestrzenie, osoby, instytucje, usługi, produkty, sposoby spędzania czasu, którym celem jest „holistyczne uzdrawianie” człowieka, budowanie jego dobrostanu – *well-being*.

problemy dotyczą coraz młodszych pokoleń, które nie są wychowywane przez bliskich i rodziców, ale częściej - przez media elektroniczne.

Stąd też coraz więcej jednostek funkcjonujących w społeczeństwach ponowoczesnych doświadcza deprywacji ważnych potrzeb, która nie jest łatwo uchwytana. Nie brakuje im ani komfortu życia, ani zaspokojenia potrzeb bazowych, prestiżu, czy dość licznych kontaktów towarzyskich, technologii i rozrywek. Deficyty psychospołeczne, o których mówimy, dotyczą raczej możliwości regenerowania się, znajdowania w sobie nowych sił, motywowania samego siebie, czyli zasobów wewnętrznych (duchowych), takich jak zdolność rozpoczynania od nowa, zdolność podnoszenia się z porażek, mobilizowanie się do nowych zadań, optymistyczne patrzenie w przyszłość.

Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej* (2000) opisywała te wszystkie – duchowe i moralne – umiejętności i zasoby jako ściśle związane z „ludzką kondycją narodzin”, czyli czysto ludzką zdolnością do rozpoczynania od nowa. Jednak wydaje się – i autorzy cytowanych prac z zakresu zdrowia publicznego bronią takiego wniosku – że ta zdolność zanika w społeczeństwach europejskich. Stąd coraz większa popularność *healing milieus*, czyli pewnego zespołu praktyk, miejsc, zabiegów, przestrzeni, usług których celem jest odnowa sił witalnych, duchowych, fizycznych [*rejuvenation*].

Także kościoły różnych wyznań starają się wpisać w ten trend, organizując coraz częściej specjalne rekolekcje, podczas których praktyki religijne są połączone z praktykami uzdrowicielskimi (w Polsce są to np. „Rekolekcje z postem św. Hildegardy”, lub „Rekolekcje z postem Daniela”), lub też z rekreacją o charakterze sportowym. Wszystkie tego typu usługi i oferty rozbudowują ową hybrydyczną sferę, którą Woodhead et al. (2005) nazwali w swojej książce *healing milieu*, łączącą medycynę, religię, sport, dietetykę, praktyki ascetyczne i cielesne, których celem jest odnowa cielesna, emocjonalna i duchowa.

Podsumowując, mamy do czynienia ze zjawiskiem, kiedy to nie tyle jakieś wyrafinowane potrzeby duchowe, ale potrzeby organiczne, fizyczne człowieka (stan wypalenia, zmęczenia, stany obniżonego nastroju, stany depresyjne, a także choroby przewlekłe, trudno wyleczalne typowymi interwencjami medycyny) sprzyjają pojawieniu się „okazji wiary”, a także przeżywaniu przez ludzi, specyficznych dla tych okazji uczuć,



takich jak „ulga”, „odprężenie”, „wytchnienie”, „ożywienie”, „napływ nowych sił”.

Okazuje się przy tym, że, mająca korzenie w starożytności chrześcijańskiej paleta praktyk ascetycznych, jaką od wieków dysponują klasztory, środowiska i grupy religijne (post, rekolekcje w milczeniu, izolacja, niekorzystanie z mediów, poranne wstawanie, praca fizyczna, ale także grupowa „modlitwa o uzdrowienie”, pełna silnych emocji modlitwa wstawiennicza, sakrament namaszczenia chorych) – jest odpowiedzią na potrzeby wielu współczesnych jednostek, które wynikają ze stanu wypalenia lub organicznego zmęczenia. Mówiąc krótko – ludzie na co dzień dalecy od wiary zaczynają interesować się „uzdrowicielskim” (odnawiającym) potencjałem praktyk ascetycznych i w miejscach, które odwiedzają w związku z tą potrzebą, znajdują „okazje wiary”. W tym przypadku, „okazje wiary” wiążą się z unikalnymi emocjami i doświadczeniami, których nie mają szansy przeżywać w codzienności.

U wielu osób odwiedzających klasztory w celu przeżycia głębszego odpoczynku, pojawia się niekiedy pragnienie zaszczepienia niektórych tradycyjnych praktyk ascetycznych (np. medytacji, milczenia, prostych posiłków, zwyczaju „odłączania się” od mediów elektronicznych). Trudno jednak w przypadku takich wyborów używać religijnej kategorii „nawrócenia” - osoby powracające z takich pobytów wprowadzają raczej pewne nowe elementy, praktyki do swojego życia, w celu uczynienia go zdrowszym i bardziej zrównoważonym. Religia w tym przypadku jawi się jako *residuum* pewnych cielesnych zwyczajów i praktyk, które dają szansę na osiągnięcie bardzo namacalnych celów: zdrowie, równowaga psychiczna, spokój, czasem po prostu utrata zbędnej wagi ciała (jak w przypadku „rekolekcji z postem”), pozbycie się negatywnych emocji i wspomnień (w przypadku rekolekcji „uzdrowienia wspomnień”).

Poczucie zagrożenia wypaleniem, utratą energii, a także poszukiwanie różnorodnych sposobów na relaks i wypoczynek to motywacje, które odkryliśmy u badanych przez nas respondentów. Kiedy pytaliśmy ich o czas świąteczny (który odróżnia się od czasu zwykłego), wyraźna i mocna tęsknota za odpoczynkiem była podstawowym nurtem wypowiedzi na ten temat.

Tradycyjny czas świąteczny (główne święta kościelne, jak Wielkanoc czy Boże Narodzenie) – nawet jeśli w wielu rodzinach jest wyzbyty tradycyjnych treści religijnych – jawi wielu osobom się jako czas, dzięki któremu można wprowadzić w życie inną

strukturę przeżywania, odpoczywania, inny rytm, niż struktura narzucana pracownikom przez kapitalistyczne przedsiębiorstwo. W tej ostatniej strukturze bowiem, jak to opisał Eriksen (2003), nie dba się na co dzień o odnawianie energii swoich „zasobów ludzkich”, eksploatując je dopóty jest to możliwe.

Poszukiwanie w tradycyjnym czasie świątecznym zasobów odnowienia i regeneracji fizycznej i psychicznej poświadcza następujący cytat z jednego z wywiadów: *Tak, obchodzimy w naszym domu wszystkie katolickie święta. Ale nie robimy tego z powodów religijnych, nie jesteśmy specjalnie religijni, to znaczy nie jesteśmy już katolikami tak naprawdę. Może powiem to w ten sposób – te święta są dla nas jak takie przystanki, przystanki na autostradzie, po prostu na chwilę można się zatrzymać, przestać układać w głowie tę listę rzeczy do zrobienia danego dnia, co mam dalej robić, można sobie przystanąć, może nawet pomyśleć o życiu”* (mężczyzna l. 27, ojciec dziecka l.2)

Podsumowując powyższy wywód, pragnę podkreślić, że zarówno pojawianie się w polu religii nowego rodzaju usług i praktyk o charakterze hybrydowym oraz specyficznych przestrzeni, które tworzą *milieu* uzdrawiania i odnowy człowieka, jak też nowe podejście do tradycyjnych świąt (które zaczynają służyć nie tyle celom wspólnotowym, ile raczej indywidualnej regeneracji) – oba te zjawiska świadczą o nowych funkcjach pola religijnego w późnej nowoczesności. Świadczą o tym, że pole religii staje się obszarem poszukiwania takich ludzkich emocji i doświadczeń, które są deficytowe w codzienności, w życiu publicznym, w przedsiębiorstwie kapitalistycznym, a nawet w sferze prywatnej. Religia jawi się jako okazja do takich doświadczeń, i towarzyszących im głębokich emocji, takich, jak „odrodzenie”, „odpoczynek”, „narodziny na nowo”, „odnowa ciała i umysłu”. Ze względu na wysoki poziom stresu i lęku doświadczanego w codzienności (w pracy, szkole, sferze publicznej, w obcowaniu z instytucjami, urzędnikami), tego rodzaju doświadczenia i emocje są przez ponowoczesne jednostki szczególnie pożądane.

Prócz nowego podejścia do świąt katolickich oraz do tradycyjnych praktyk ascetycznych (post, milczenie) – jako przestrzeni osobistej regeneracji i odnowy, a także okazji do głębokich doświadczeń emocjonalnych, kolejnym ważnym obszarem analizy afektywnego wymiaru religijności są oczywiście festiwale religijne. Przykładami festiwali religijnych są takie wydarzenia, jak spotkanie młodych w Lednicy, pielgrzymki,

międzynarodowe spotkania młodych Taize, czy też, popularne w wielu krajach Europy Środkowej, zarówno w kręgach protestanckich, jak i katolickich, obozy ewangelizacyjne, np. letni obóz Campo Bosco, organizowany corocznie w Czerwińsku.

Festiwale i obozy religijne są dla ich uczestników źródłem silnego, emocjonalnego doświadczenia, ale w życiu moich respondentów niekoniecznie owocują trwałymi zobowiązaniami przynależności do jakiejś konkretnej religijnej organizacji, bądź podejmowaniem jakiegoś stałego zaangażowania na co dzień. Natomiast podczas tych wydarzeń, młodzi ludzie mają okazję odnawiać i ożywiać swój „kapitał religijny”: znajomość pewnych gestów, symboli, pieśni, nawiązywać relacje z innymi ludźmi, z których część zamienia się potem w trwałe więzi, sieci kontaktów i przyjaźnie. Mają też okazję ćwiczyć zdolności komunikacyjne i organizacyjne, przeżyć doświadczenie wolontariatu i służenia innym.

Niekiedy pojawiają się krytyczne głosy ze strony samej instytucji kościelnej, że uczestnictwo w tych festiwalach religijnych nie zmienia życia młodych ludzi, gdyż jest oparte jedynie na chwilowych emocjach. Warto postawić pytanie, czy popularność tego typu festiwali jest wskaźnikiem jakiegoś nowego wzorca religijnego czy też raczej oznaką „pomieszania” religii z masową rozrywką i nowoczesnym, multimedialnym wielkim widowiskiem, w wyniku czego powstaje specyficzna hybryda kulturowa: „festiwal religijny”? Na ten temat trwa w literaturze z zakresu socjologii religii bardzo gorąca dyskusja (por. Lynch 2002) – na ile „popkulturowe” sposoby przeżywania religijności przez młodych są już jakimś nowym rodzajem wzoru religijnego, który będzie się utrwał, a na ile są po prostu – typową dla późnej nowoczesności – rzeczywistością hybrydalną, w którym granice między odrębnymi kiedyś sferami, takimi jak kultura popularna, religia, rozrywka, terapia, sport, sztuka, muzyka – zostają zmieszane.

Jestem zdania, że owo pomieszczenie sfer i porządków jest trwałą tendencją, o czym świadczy żywotność festiwali religijnych, które zajmują coraz to nowe przestrzenie, obiekty i obszary. Dobrym przykładem jest choćby przestrzeń Stadionu Narodowego w Warszawie, która stała się przestrzenią – w ciągu zaledwie dwóch lat od powstania – już kilku potężnych festiwali religijnych, na czele z imprezą „Jezus na Stadionie”<sup>29</sup>, która

---

<sup>29</sup> Wizyta charyzmatycznego uzdrowiciela chrześcijańskiego, o. Johna Bashobory z Afryki.

zgromadziła na Stadionie ponad 50.000 osób. Innym tego rodzaju wydarzeniem jest „Przystanek Jezus”, towarzyszący co roku „Przystankowi Woodstock”, organizowanemu dla młodych wolontariuszy Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy. W Polsce jest też – szczególnie latem – bardzo wiele mniej znanych, lokalnych festiwali młodzieżowych, o zasięgu regionalnym lub lokalnym, organizuje je np. wiele zakonów dla młodych, którzy są wychowankami zakonnych placówek edukacyjnych (salezianie, pijarzy, franciszkanie, dominikanie, jezuici). Te lokalne festiwale, zjazdy i obozy (np. Campo Bosco) zawierają elementy religijne przemieszane z elementami pop-kultury (koncerty muzyczne), edukacji (warsztaty rozwojowe), ekspresji artystycznej (jam sessions, improwizacje teatralne) i wieloma innymi elementami. Wątek religijny – choć przedstawiany jako najważniejszy - jest tylko jednym z wielu wątków każdego z tych wydarzeń, których scenariusz zawiera często bardzo wiele elementów wziętych z rozmaitych porządków. Co motywuje uczestników tego typu hybrydalnych wydarzeń do uczestnictwa w nich?

Młodzi ludzie, którzy należą do kategorii „niezdecydowanych”, „poszukujących”, a których Danièle Hervieu-Léger określa mianem „pielgrzymów”, tacy, którzy wahają się między statusem osoby wierzącej i niewierzącej, dobrze odnajdują się w hybrydalnej przestrzeni multimedialnego festiwalu religijnego. Ta przestrzeń jest demokratyczna, otwarta; nikt z uczestników nie jest tam pytany o swoje poglądy i status, wszyscy przybysze po prostu mogą być ze sobą na równych prawach, przeżyć to samo emocjonalne *katharsis*, w taki sposób, jakiego nie mieli szansy przeżyć podczas typowych parafialnych rytuałów, które często są przez nich postrzegane jako „wyzute z życia”.

Festiwale religijne a także inne formy „religijności performatywnej” - marsze uliczne, improwizowany teatr ewangelizacyjny, koncerty muzyki chrześcijańskiej, tak zwane „christoteki” - dyskoteki chrześcijańskie, oraz rozwijające się w Polsce uliczne szkoły nowej ewangelizacji, spotkania charyzmatyczne na wielkich stadionach (por. Brzozowski 2013) - są świadectwem tęsknoty młodych ludzi za takim rodzajem religijności, która niekoniecznie jest doktrynalna, oparta na pewnych przepisach, ale raczej opiera się na przeżyciach, ekspresji cielesnej, jest podzielana z innymi, na demokratycznych zasadach, i nie podlega rutynie. Typowi uczestnicy takich festiwali, przestrzeni i wydarzeń szukają wspólnotowych doświadczeń, odbywających się poza

więziami rodzinnymi (często, z powodu konfliktów międzypokoleniowych, więziami zbyt bolesnymi), szukają też religijności niehierarchicznej, bezpośredniej, intensywnej, „gorącej”.

Trudno oczywiście przesądzać o tym, na ile ten afektywny wymiar religijności stanie się w przyszłości wymiarem dominującym, jednak należy stwierdzić, że wszystkie religie dominujące i wielkie kościoły muszą się coraz bardziej liczyć z popytem na ten wymiar. Patrząc od strony „popytowej” teorii religii (Stark, Bainbridge 1987), nie da się uniknąć wniosku, że sukces na coraz bardziej spluralizowanym rynku religijnym odniosą te instytucje religijne, które w swojej komunikacji, czy też, jak mówią młodzi użytkownicy sieci i mediów społecznościowych, w swoim publicznym „interface” będą uwzględniały ten właśnie wymiar.

### ***6.2.3. Wymiar społeczno-etyczny tożsamości religijnej***

W wywiadach indywidualnych z respondentami z każdej podgrupy (zarówno tymi deklarującymi mocną, jak też i niepewną tożsamość religijną) pojawiał się wątek dystansowania się, rezerwy wobec autorytetu kościelnej instytucji. Jednak ta rezerwa nie oznacza, moim zdaniem, że młodzi ludzie całkowicie przestają się przejmować nauczaniem Kościoła. Przeciwnie, niektórzy z nich nadal w tym nauczaniu szukają dla siebie istotnych inspiracji.

Przykładem tego typu oddziaływania są dwie bardzo duże organizacje pozarządowe, o chrześcijańskich korzeniach, obejmujące swym zasięgiem rozległe obszary kraju, skupione na młodych i w dużej mierze współzarządzane przez młodych ludzi – Stowarzyszenie WIOSNA i SIEMACHA. Obie te organizacje (których zasięg oddziaływania w przeciągu ostatnich dwudziestu lat to około kilkadziesiąt tysięcy młodych ludzi) sytuują się na tym samym poziomie długofalowego oddziaływania na społeczeństwa, i mają porównywalną dynamikę, co – bardziej znana – Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy.

Zarówno w przypadku SIEMACHY, jak i w przypadku Stowarzyszenia WIOSNA, udało się stworzyć bardzo atrakcyjną dla młodzieży misję i wizję, opartą na współczesnej reinterpretacji Ewangelii, szczególnie jej wątków społecznych i etycznych

(odpowiedzialność za słabszych; wzajemność; równość i godność; preferencyjna opcja na rzecz ubogich; nacisk na kształtowanie charakteru i rozwijanie talentów i charyzmatów młodych ludzi). Warto zauważyć, że ta twórcza reinterpretacja i uwspółcześnienie społeczno-etycznego wymiaru katolicyzmu jest – zarówno w przypadku Stowarzyszenia WIOSNA, jak i przypadku SIEMACHY – dziełem charyzmatycznych liderów tych stowarzyszeń, którymi w obu przypadkach są księża katolicy z wykształceniem menedżerskim, a także owocem procesu dialogu wewnątrz tych organizacji, przede wszystkim dialogu z samymi młodymi.

Jednak te dwa przypadki – przetłumaczenia treści religijnych (ewangelicznych) na konkretny, program działania, na pewien atrakcyjny etos, i wzór osobowy, a także na bardzo wymierną i efektywną strategię biznesową, gwarantującą wzrost możliwości dobroczynnych, są jednak na mapie polskiego katolicyzmu dość odosobnione. Z powodów opisanych w części pracy poświęconej „mitowi pokolenia JP II” nie udało się, niestety, w ciągu ostatnich dekad wytworzyć tego rodzaju etosu na masową skalę. Wymiar społeczno-etyczny religijności okazał się być dla badanych przez nas respondentów bardzo istotnym punktem odniesienia, ponieważ jest to taki wymiar, który uniwersalizując ich doświadczenie wiary, może być punktem wyjścia do rozmowy z innymi ludźmi, także niewierzącymi. O tym, jak być uczciwym w warunkach rynku, jak rozwiązywać np. wyzwania cywilizacyjne, które dotyczą wszystkich (jak problem nierówności, problem zanieczyszczenia środowiska), można rozmawiać w sferze publicznej ze wszystkimi.

Następujący cytat pokazuje zresztą, jak bardzo „młodzi dorośli” świadomi są tego, że o wiarygodności ich tożsamości religijnej wcale nie świadczy zamknięcie na innych, ale raczej autorefleksyjność i otwarcie na inne, odmienne głosy i świadectwa:

*W jaki sposób Ty dajesz się rozpoznać jako osoba wierząca? – O to jest dobre pytanie, takie poważne. No staram się, jeżeli rozmawiam z kimś. Bo to jest zupełnie inna sprawa, jeżeli przebywasz z kimś, kto podziela Twoje zdanie, ale jeśli przebywam z osobami, o których wiem, że są niewierzące albo są wychowani jak katolicy i mówią, że nimi są, ale nie chodzą do Kościoła, to ja staram się zaznaczać swoje zdanie, staram się nie ukrywać z tym, że jestem praktykującą katoliczką. I ogólnie, jak jest coś, co razi moje uczucia religijne, to staram się o*

*tym mówić, oczywiście nie w fanatyczny sposób, ale staram się zaznaczyć, że mogę mieć inne zdanie i że to jest możliwe żeby być katolikiem w XXI wieku*  
[kobieta l.20]

#### **6.2.4. Ideal dobrego życia a treści religii katolickiej**

Z cytowanych już przeze mnie danych statystycznych (EVS) wynika, że rok 2005 – rok śmierci Papieża Jana Pawła II, był – jak się okazało z upływem lat – impulsem, który przyspieszył tempo osłabiania się autorytetu Kościoła w polskim społeczeństwie, szczególnie wśród młodych. Dane z badań statystycznych dowodzą, że znacząco mniej respondentów z tej grupy (czyli „młodych dorosłych”) uznaje Kościół i autorytety religijne za źródło wiedzy o tym, jak postępować, jakich dokonywać wyborów w życiu codziennym, jak orientować się w świecie społecznym, a także - przy podejmowaniu kluczowych życiowych decyzji. Dobrą ilustracją tej tezy jest następująca wypowiedź jednego z respondentów: *Znaczy... jeśli pytasz się o autorytety...to dla mnie jest to raczej na ogół bagaż doświadczeń życiowych. Nigdy w swoim życiu nie miałem jakiegoś poczucia, że powinienem się odnosić do tego, jakby ktoś inny postąpił na moim miejscu, takich drogowskazów w postępowaniu nie potrzebuję. Oczywiście mam szacunek do ludzi i ich dokonań natomiast nie traktuję tego jako wyznacznika. Rozważając swoje postępowanie nie zastanawiam się, co by zrobił np. Papież. Nie wiem, no.* (mężczyzna l.27, ojciec córki l.2)

Badania jakościowe, które przeprowadziłam, rysują obraz swoistego paradoksu, w jakim żyją „młodzi dorośli” Polacy. Z jednej strony, bardzo duże znaczenie wciąż ma w ich życiu *imaginarium* chrześcijańskie (katolickie). Na to *imaginarium* składają się obrazy, wyobrażenia „dobrego życia”, które są przekazywane w polskiej kulturze za pośrednictwem wielu kanałów komunikacji, w popularnych serialach, czasopismach skupionych na stylu życia, rodzinnych opowieściach. Jak stwierdza jeden z badanych: *„Wiesz, no wychowany jestem i jak gdyby w mniejszym lub większym stopniu kultywuję jakąś tam naukę i wiarę chrześcijańską i ten system wartości traktuję jakby organicznie, bo tak zostałem wychowany. On (...) jakoś nie wymaga specjalnie długiego procesu myślowego w związku z tym że całe życie w takim otoczeniu wzrastałem.”* (mężczyzna

1.27, ojciec córki 1.2) Z drugiej strony, badania pokazują rosnącą autonomię sumienia i rozstrzygnięć moralnych u „młodych dorosłych” Polaków, ich niezależność od dominujących kodów. W naszych badaniach jakościowych ów paradoks uwidocznił się w wielu wypowiedziach respondentów i respondentek.

W przeprowadzonych przeze mnie wywiadach, przede wszystkim młode kobiety deklarowały, że ich rozumienie relacji, miłości, małżeństwa, relacji rodzinnych jest silnie związane z katolicką tradycją. Respondentki deklarowały, że zdarza się zaglądać do Biblii i innych tekstów duchowych w celu szukania odpowiedzi na istotne życiowe pytania, dotyczące np. samotności, cierpienia, różnic między męskością i kobiecością. Jednak bardzo istotnym odkryciem jest, że w szukaniu odpowiedzi, respondentki pomijały drogę instytucjonalną. Zamiast zwrócić się w tej sprawie do księży czy też nauczania kaznodziejów, badane przez nas kobiety szukały odpowiedzi i odpowiednich tekstów w Internecie.

Chodziło im przede wszystkim o konkretne „narzędzia”, praktyczne rozwiązania, które mogą im pomóc w realizacji ideału „dobrego życia”. Takimi narzędziami mogą być relacje z doświadczonych innych wierzących (zwane „świadczeniami” we wspólnotach katolickich), biografie świętych kobiet i kobiet biblijnych (o czym świadczy duża popularność audiobooka dla kobiet pt. „Judyta”, przygotowanego przez dominikańskiego zakonika), dyskusje na forach internetowych, a także nieformalne spotkania w kobiecym gronie.

Ideał „dobrego życia” (np. małżeńskiego) na sposób chrześcijański nie jest bowiem czymś oczywistym, co po prostu da się automatycznie adaptować wraz z edukacją religijną. Jest to ideał, który trzeba nieustannie reinterpretować, ożywiać, adaptować do - zawsze partykularnego - kontekstu własnego życia. Ideał ten jest też na tyle odległy od norm i reguł panujących w pluralistycznej kulturze, że nawet samo mówienie o nim, wyjaśnianie go innym, wymaga pewnej minimalnej wspólnoty dyskursywnej. Taka „minimalna wspólnota dyskursywna” staje się założeniem, które przyjmują „młodzi dorośli” chrześcijanie, aby wytłumaczyć innym znaczenie swoich wyborów i swojego stylu życia.

Takie założenie powoduje jednak, że „młodzi dorośli” chrześcijanie przestają widzieć siebie samych w roli misjonarzy. Nie zależy im na tożsamości misjonarskiej, na



przekonywaniu do swoich racji, a raczej na tym, aby tak ułożyć wokół siebie sieci i kręgi towarzyskie, w taki sposób, aby powstała wspólnota ludzi o podobnym stylu życia, rozumiejących się nawzajem bez słów, i oddzielonych od osób i grup o innych poglądach. O takim dążeniu świadczy następująca wypowiedź jednej z badanych osób:

*Sądzę, że nie byłabym w stanie wytłumaczyć znaczenia małżeństwa komuś, kto jest całkowicie niewierzący. Potrzeba mieć trochę światła, jakiegoś wglądu, nie wiem – jakiejś wrażliwości, żeby to zrozumieć. Wierzę, naprawdę wierzę, że dla mnie to jest najlepszy sposób życia. Do tej pory to się sprawdzało, to po prostu działa, na co dzień. I myślę, że sama bym nie uwierzyła, że to może tak działać, gdybym nie miała religijnej wizji małżeństwa, gdybym jej nie w sobie nie pogłębiała.* (kobieta, l. 30)

Osoby o wyrazistej tożsamości religijnej, o jasno zdefiniowanych poglądach, mają tendencję do tworzenia wokół siebie swego rodzaju towarzyskiej bańki bezpieczeństwa [social bubble], czyli otaczania się takimi osobami i środowiskami, które afirmują ten sam styl życia.

Mimo tego, że nauki katolickie na temat „dobrego życia” docierają do młodych Polaków bardzo wieloma kanałami, poprzez szkołę, rodzinę, popularne media i magazyny, to (poza grupą osób o bardzo wyrazistej tożsamości religijnej) wśród naszych respondentów najsilniej zaznaczały się postawy ambiwalentne. Ambiwalecja ta dotyczyła spraw dla rozmówców najważniejszych, takich jak związki miłosne, wybory życiowe, kluczowe decyzje i wartości, jakimi chcą się w życiu kierować. Respondenci opisywali różnorodną trudnością, łączącą się z aplikacją katolickich idei i nawyków do nowoczesnego stylu życia. Jak powiedziała jedna z respondentek:

*W momencie, w którym zaczęłam dojrzywać, mieć już poważniejsze relacje z ludźmi, miłość, seks, to zaczęły się trudności z religią. Nie rozumiem, dlaczego moja religia jest taka... powiem, nienaturalna, jest taka przeciwna naturalnym ludzkim instynktom, przeciwko wszystkiemu, co ja czuję – intuicyjnie – że dla mnie osobiście jest dobre. To znaczy, z jednej strony, nie wyobrażam sobie porzucenia religii tak całkiem. [To] byłoby nawet bolesne. Z drugiej strony, te wszystkie idee katolickie są dla mnie trochę przytłaczające.* (kobieta, l.25)

Doświadczenie ambiwalencji i dysonansu poznawczego nie skłania jednak automatycznie

badanych przez nas osób do porzucenia wiary religijnej. Treści tej wiary pozostają stale pewnym horyzontem, wobec którego odnoszą się w swoich codziennych działaniach i wyborach.

Można powiedzieć, że choć umysły młodych ludzi są umysłami ludzi nowoczesnych – ich emocjonalność, a także sfera nawyków są wciąż zanurzone w katolickim *imaginarium*. „Kapitał religijny” pomaga im zrozumieć swoją własną sytuację – choćby nawet był postrzegany jako ciężar, przeciwko któremu się buntują, to mimo wszystko jest dla nich jakimś punktem wyjścia do dalszych wyborów: bądź lojalności, bądź buntu i odrzucenia. Udział w katolickich świętach, rytuałach, festiwalach, z konieczności buduje poczucie ciągłości w czasie z przeszłością, własną rodziną, przodkami. Jest to przede wszystkim ciągłość emocjonalna, skłonność do reagowania na pewne tematy i motywy życia określonymi emocjami.

W grupie moich respondentów dominującą postawą okazała się postawa paradoksalna czy też ambiwalentna, w przypadku której młodzi ludzie, z jednej strony – na poziomie intelektu - odrzucają sporą część katolickiej doktryny lub traktują ją z rezerwą, ale z drugiej strony, mają wciąż wiele emocjonalnego przywiązania do katolickiego dziedzictwa (szczególnie do „ucieleśnionych” nawyków).

By lepiej pojąć moc „ucieleśnionych nawyków” w zakresie uspołecznienia, należałoby w tym miejscu odwołać się przede wszystkim do Jean-Claude Kaufmanna (2004) który pisał o tychże nawykach, że w sytuacji świata późnej nowoczesności: niepewnego, obarczonego wieloma rodzajami ryzyka, świata kruchych i podatnych na rozpad relacji – ucieleśnione nawyki stanowią najpewniejszą „strukturę” wiążącą ludzi ze sobą. Szczególnie w polu religii można obserwować zjawiska, które potwierdzają tezę Kaufmanna. Nawet jeśli rodzina żyje na co dzień w rozproszeniu, jej członkowie zupełnie inaczej definiują „dobre życie”, inaczej artykułują swoje cele życiowe i wartości, jedność takiej rodziny może być zapewniona dzięki – wydawałoby się – banalnym zdarzeniom i gestom, jak przygotowywanie potraw świątecznych według niezmiennego od wielu pokoleń przepisu i sekwencji działań.

W tym sensie, opanowanie i ściśle trzymanie się rodzinnego przepisu na świąteczny sernik lub barszcz staje się równie silnym mechanizmem socjalizującym, jakim są rodzinne opowieści. Jak powiedział jeden z respondentów: *Nie traktuję tego*

*jako przykry obowiązek tylko jako jakiś rytuał. To jak to jest przygotowane ma dla mnie znaczenie, nie jest tak że mówię: o Jezu, znowu trzeba coś przygotować, tylko – o, fajnie, że coś przygotowuję. Wiadomo, że w pewnym momencie następuje zmęczenie na przykład przy przygotowaniu Świąt, kiedy trzeba ulepić sto pierogów, ale jak gdyby jest to przyjemne. (mężczyzna 1.27)*

W badanych przeze mnie przypadkach, na dłuższe opowieści i rozmowy rodzinne (nawet w wielkie święta) rzadko jest czas, bo członków rodziny różnicują upodobania np. do odmiennych kanałów medialnych (każde pokolenie ogląda inny kanał w telewizji, najmłodszy zaś śledzą strumień wiadomości od swoich znajomych na portalach społecznościowych). W takim przypadku tym, co integruje ludzi, nie jest już werbalna opowieść, ale wcielony nawyk – związany z najbardziej prozaicznymi czynnościami, takimi jak sprzątanie domu w określony sposób, według niezmiennej od pokoleń kolejności (np. rytuał świątecznego pastowania podług, w którym każdy ma przydzieloną swoją część pomieszczeń).

Podsumowując powyższe rozważania, można sformułować następujący wniosek: relacja między wiarą i przynależnością, w przypadku badanych przeze mnie „młodych dorosłych” stała się o wiele bardziej skomplikowana i złożona, niż była w przypadku ich dziadków i rodziców. Zarówno pojęcie „wiary” jak i pojęcie „przynależności” stają się w ich przypadku pojęciami problematycznymi, które muszą stale starać się wytłumaczyć samym sobie, a także artykułować je w swoim, coraz bardziej pluralizującym się, otoczeniu społecznym.

I tak, przynależność moi respondenci rozumieli raczej jako luźną, niekoniecznie obarczoną zobowiązaniami przynależność do katolickiej tradycji, katolickiego *milieu*, nie zaś – jak to w sposób oczywisty rozumiały poprzednie pokolenia - przynależność do instytucji kościelnej. Zgodnie z definicją Woodhead et al (2005) *milieu* oznacza luźne konfiguracje osób, grup i sieci społecznych, które łączy podobny zestaw wartości i podobne, powtarzalne elementy stylu życia. Katolickie *milieu* (inaczej, niż instytucja Kościoła katolickiego), rozumiane jako luźna konfiguracja osób, miejsc, zdarzeń i przestrzeni, nie jest postrzegane jako źródło jakichś określonych wymagań czy zasad, ale raczej jako źródło ciekawych, inspirujących doświadczeń, które w interesujący sposób pomagają jednostkom rozwijać refleksyjny projekt „ja”, budować własną autentyczność,

zgodnie z filozofią życia opisaną choćby w *Etyce autentyczności* Charlesa Taylora (1996). Dopóty, dopóki katolickie *milieu* dostarcza tych inspirujących doświadczeń, jednostki pozostają w kręgu jego oddziaływania, jednak ta przynależność jest bardziej krucha i podatna na kryzysy lojalności, niż w przypadku przynależności opartej na uwewnętrznionym poczuciu obowiązku wobec instytucji Kościoła.

Jeśli chodzi o kwestię wiary, moi respondenci podkreślali, że nie traktują wiary jako automatycznie odziedziczonego po przodkach zestawu przekonań, lecz raczej jako wypadkową ich własnych doświadczeń, że nie może być ona tak po prostu przyjęta, że musi i powinna być przefiltrowana przez życiowe doświadczenie. Katolickie idee są dla nich źródłem inspiracji, ale niekoniecznie – źródłem autorytatywnych rozstrzygnięć o tym, co jest dobre, a co złe.

Odwołanie do osobistej autonomii, rozstrzygnięć własnego sumienia, indywidualizm etyczny cechowały wszystkich respondentów z badanej przez nas grupy, także tych respondentów, którzy deklarowali silną tożsamość religijną. Również dla nich charakterystyczna była niezależna i refleksyjna postawa wobec religijnej tradycji i dziedzictwa. Podkreślali, że ich ścieżka religijna (lub duchowa) była samodzielna, indywidualna, i niezależna od tego, co rodzice, dziadkowie, nauczyciele i autorytety chcieli im narzucić.

### **6.3. Wartość eksplanacyjna koncepcji „kapitału religijnego” w badaniu religijności „młodych dorosłych” Polaków**

W przypadku Polski nadal ponad 95% populacji oficjalnie przynależy do Kościoła Katolickiego (tj. została ochrzczona według katolickiego obrządku) i – przynajmniej nominalnie – są to katolicy. Jednak więzi z Kościołem w młodych pokoleniach coraz bardziej słabną, a młodzi Polacy coraz częściej znajdują dla siebie inne źródła znaczeń, objaśniających im świat, ich własną w nim rolę i misję, oraz ideał dobrego życia. Te alternatywne źródła znaczeń znajdują w mediach, w kulturze popularnej, w środowisku rówieśniczym, a także w odmiennych, niż katolicka, rodzajach duchowości.

Nie do końca jednak podzielam stanowisko Tomasza Szlendaka (2004), który twierdzi, że młodzi dorośli Polacy mają obecnie do czynienia z „duchowym

supermarketem”, z którego mogą swobodnie – na zasadzie *bricolage* – dobierać sobie różnorodne treści. Swoboda w dziedzinie duchowej nie jest jednak swobodą tak wielką jak w obszarze konsumpcji i rozrywki, przede wszystkim ze względu na moc katolickiego „habitusu”, wcielonych nawyków, które młodzi Polacy wciąż dziedziczą w swoich rodzinach.

Zgodnie z teorią Pierre'a Bourdieu, habitus jest „znaturalizowaną kulturą”, czyli nabytym i wyuczonym zespołem umiejętności, indywidualnych predyspozycji, wyznawanych celów i formułowanych uzasadnień. Bourdieu ujmuje to w następujący sposób: "schematy myślenia i wyrażania, które przyswoiła jednostka, stanowią bazę do nieintencjonalnej inwencji, kontrolowanej improwizacji." (Bourdieu 2007: 79) W skład habitusu wchodzi zarówno światopogląd, jak i model życia codziennego. Jak pokazuje doświadczenie badanych przeze mnie osób, habitus katolicki jest wciąż istotnym czynnikiem w ich życiu codziennym (w rozmaitych aspektach codzienności, jak rytm pracy i wypoczynku, sposób świętowania etc.), mimo że na poziomie świadomych deklaracji (uchwytnych w badaniach statystycznych) coraz bardziej się od katolicyzmu dystansują. Kościół katolicki, który przez długie wieki był w Polsce głównym źródłem podzielanych znaczeń i posiadał niekwestionowany autorytet, musi stawić czoła sytuacji, w której coraz więcej młodych poszukuje alternatywnych do swojej wiary i tradycji religijnej znaczeń i definicji „dobrego życia”.

W obrębie samego Kościoła dostrzeżono już tę sytuację. Jej diagnoza prowadzi do rozwijania się w łonie Kościoła nowego rodzaju ruchów, opartych na nowej ewangelizacji (czyli ewangelizacji ludzi ochrzczonych i wychowanych w wierze, ale swoim życiem i myśleniem - niewiele różniących się od niewierzących). „Nowa ewangelizacja” jest odpowiedzią Kościoła na sytuację rozwiniętych, głównie europejskich społeczeństw, które za Danièle Hervieu-Léger można nazwać społeczeństwami „tracącymi pamięć”. W tych (głównie zachodnich) społeczeństwach pozostają jedynie coraz bardziej wąskie kręgi ludzi, które koncentrują się zachowywaniu i odtwarzaniu tradycji, też religijnej, coraz mniej młodych ludzi posiada umiejętności potrzebne do aplikacji tradycji religijnej w codziennym życiu.

W Polsce mechanizmy transferu pamięci religijnej nie zostały tak osłabione jak w społeczeństwach Europy Zachodniej. Spojrzenie na religijność na sposób - jak

usiłowałam to uczynić - Danièle Hervieu-Léger, pozwala zrozumieć, jak te mechanizmy transferu pamięci różnią się, w zależności od wymiaru religijności, o którym mówimy. Każdy wymiar religijności przekazywany jest między pokoleniami nieco inaczej i inne są konsekwencje tego przekazu.

Moralny wymiar religijności przekazywany jest przede wszystkim w toku sformalizowanej edukacji religijnej, czyli na lekcjach religii w szkołach publicznych. W rodzinach – do niedawna – przekazywany był przede wszystkim rytualny i obyczajowy wymiar religijności, ale już nie duchowy. Ani w rodzinie, ani w szkole, nie był przekazywany intelektualny wymiar religijności – gdyż w żadnej z tych przestrzeni nie ma w Polsce zwyczaju dyskusji religijnych, uczenia argumentacji, myślenia krytycznego, retoryki i apologetyki, co jest na przykład charakterystyczne dla szkół anglosaskich.

W efekcie, młodzi Polacy wchodzi w dorosłość z heterogenicznym „pakietem” różnorodnych katolickich treści, wyobrażeń, ideałów, przekonań, ale także wcielonych nawyków, dotyczących np. świętowania, wypoczywania, przeżywania rytuałów przejścia (narodziny, małżeństwo, choroba, śmierć). W zależności od indywidualnej ścieżki życiowej, różnych zwrotów biograficznych, niepowtarzalnych doświadczeń, każda z osób z takim dziedzictwem inaczej je wykorzystuje, na innym wymiarze religijności się skupia. Niektórzy skupiają się na publicznym wymiarze religijności: są przywiązani do bywania w kościele parafialnym w niedzielę, procesji Bożego Ciała, święcenia pokarmów, odwiedzania grobów podczas święta Wszystkich Świętych, uczestnictwa w katolickich festiwalach, publicznych nabożeństwach, pielgrzymkach. Są przywiązani do emocji i uniesień, jakie wiążą się ze współuczestnictwem (razem z innymi) w tych samych doświadczeniach, w jednym miejscu i czasie. Inni skupiają się bardziej na prywatnym wymiarze religijności – ważne są dla nich doświadczenia i praktyki dziejące się „w ukryciu”: medytacja, modlitwa, odkrywanie dla siebie na nowo praktyk ascetycznych (np. inne odżywianie, czyli uwspółcześnianie dla siebie tradycyjnej praktyki postu, jako drogi do uzdrowienia i zmiany życia).

Ze względu na tę znaczną różnorodność i bardzo indywidualne podejście do zasobów religijnych, odmienny sposób ich wykorzystania u różnych osób, uważam, że należy zaproponować inne ramy teoretyczne do studiowania religijności młodych dorosłych Polaków, niż siatka pojęć oparta na koncepcji „prywatyzacji religii”. Bardziej

nośna teoretycznie niż inne popularne koncepcje, będące różnymi wersjami teorii „prywatyzacji religii”, jest dla mnie koncepcja „kapitału religijnego” młodych Polaków, którą chcę zastosować do interpretacji wyników moich eksploracyjnych badań.

Uważam, że stosowanie teorii „prywatyzacji religii” prowadzi do nazbyt jednokierunkowego, deterministycznego myślenia o przemianach religijności. Tymczasem te przemiany są wielokierunkowe. Zjawiskami, które się dynamicznie zmieniają, jest nie tylko statystycznie liczona „masa” wiary (czyli liczba osób deklarujących wiarę w Boga i/lub dogmaty religijne), czy też „masa” przynależności (liczba, zasięg i głębokość motywacji praktyk religijnych, przywiązanie do instytucji i autorytetów kościelnych, czy też poziom zaangażowania wiernych w finansowanie Kościoła).

Za Grace Davie (2000) należy podkreślić, że tym, co się zmienia - prócz statystycznej „masy” wiary i „masy” przynależności - jest przede wszystkim bardzo subtelna i złożona relacja między wiarą i przynależnością oraz to, co stanowi treść zarówno wiary, jak i przynależności. W badaniach przyglądałam się religijności jako fenomenowi wielowymiarowemu. Próbowałam pokazać, że w życiu badanych „młodych dorosłych” Polek i Polaków pewne wymiary religijności stają się – pod wpływem bardzo osobistych, konkretnych doświadczeń życiowych - znacznie ważniejsze niż inne. Katolicyzm w młodym pokoleniu staje się zatem coraz bardziej wewnętrznie spluralizowany. Pojęcie „kapitału religijnego” wydaje mi się szczególnie pomocne do analizy tego bardzo zróżnicowanego, pluralistycznego obrazu.

„Kapitał religijny” to pojęcie, którego użyteczność stara się udowodnić amerykański badacz religijności młodego pokolenia, Christian Smith, wraz ze współautorką niektórych jego dzieł Patricią Snell (2005, 2007). Jego koncepcja „kapitału religijnego” [*religious capital*] nie jest teoretyczną nowinką, przeciwnie, to koncepcja nawiązująca do długiej tradycji w amerykańskich badaniach nad religijnością, w których analizowano religię w jej aspekcie funkcjonalnym, jako ważne źródło pewnych fundamentalnych społecznych jakości.

W tej – bardzo mi bliskiej jako socjologowi – tradycji teoretycznej, myśliciele zastanawiający się nad źródłami tych jakości, które składają się na „klej społeczny”, takich jak więzi i kompetencje społeczne, życzliwość, uprzejmość, hojność, skłonność do

dzielenia się, zaufanie, wzajemność, łagodne obyczaje, upatrywali tychże źródeł właśnie w religii. Jednym z najważniejszych autorów, prezentujących takie podejście do funkcji religii, był oczywiście Alexis de Tocqueville, zaś jego najwybitniejszym kontynuatorem – Robert Bellah (2007), autor sławnej koncepcji „nawyków serca” [*habits of the heart*]. Do tej bogatej tradycji teoretycznej, związanej z podkreślaniem pozytywnej roli religii w nowoczesnych społeczeństwach, nawiązał także Richard Sennett w swojej ostatniej książce *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Co-operation* (2012).

W książce tej, Sennett przypomina, jak nieoczywistą, trudną do nauczenia się sztuką (rzemiosłem, umiejętnością) jest sztuka kooperacji, zwłaszcza kooperacji jednostek bardzo różniących się od siebie, myślących inaczej, wychowanych w innych rodzinach, z odmiennymi habitusami. Uczenie się tej sztuki przez ludzi zajmuje im bardzo dużo czasu, jest żmudne i ryzykowne, i nie zawsze kończy się powodzeniem. Sennett przeprowadza w swojej książce fascynującą dyskusję na temat tego, co nazywa „wielkim wykorzenieniem” [*the great unsettling*], które miało miejsce w dobie Reformacji. Wspólnotowe formy życia, charakterystyczne dla katolickiej kultury, zostały zastąpione wówczas nowoczesnym indywidualizmem. Tradycyjne, katolickie wzory życia odrzucono, uznając, że były zbyt powierzchowne i zawierały zbyt dużą dawkę „ucisku”: manipulacji i kontroli nad jednostką.

W miarę upływu czasu i postępów nowoczesności, okazało się jednak, że nowe wzory zachowania owocują coraz większym „chłodem” i alienacją w relacjach międzyludzkich, utrudniają ich nawiązywanie i podtrzymywanie. Kooperacji i koordynacji działań i tak trzeba się uczyć, ale ta nauka przychodzi z coraz większym trudem. Ludzie musieli jakby od nowa szukać sposobów na budowanie kooperacyjnych, pełnych zaufania i wzajemności relacji między sobą. Ciekawym przykładem takiego mozolnego procesu „uczenia się od nowa” kooperacyjnych nawyków, jaki podaje Sennett, jest rewolucja, jaka zaszła w naukach ścisłych. U progu nowoczesności (w wielu krajach, w tym także w Polsce, jest tak do tej pory), najbardziej nowoczesne laboratoria naukowe, oraz szkoły, szpitale, sale operacyjne, były bardzo zimnymi, wręcz nieludzkimi przestrzeniami, gdzie obowiązywała ścisła, bezwzględna hierarchia i nacisk na sztywne procedury. Dobra komunikacja i praca zespołowa były w tych warunkach niemożliwe. Niestety, ta sztywność struktury powodowała szereg negatywnych efektów w praktyce



życia, na przykład pacjenci umierali na stołach operacyjnych, bo pielęgniarki, które dostrzegały coś niepokojącego, nie miały prawa zabrać głosu i odezwać się do lekarza prowadzącego zabieg, jako wyższego w hierarchii. Dziś, w krajach najbardziej rozwiniętych (np. Stany Zjednoczone) to właśnie nauki ścisłe i medycyna, a także firmy *high-tech* są tymi przestrzeniami, gdzie najlepiej rozwijają się mechanizmy swobodnej, partnerskiej komunikacji i budowania mocnych zespołów, w których kwitnie duch współpracy [(*co-operative spirit*)].

Zdaniem Richarda Sennetta, to właśnie religia katolicka, w odróżnieniu od protestantyzmu, wykształciła w biegu historii pewne wartości kulturowe, które zdecydowanie sprzyjają formowaniu jednostek nastawionych na podtrzymywanie i wzmacnianie „my”, czyli wspólnoty, a nie tylko podtrzymywanie własnego „ja”. W tym sensie, katolickie wychowanie może stanowić rodzaj pozytywnego „zasobu”, umożliwiającego jednostce łatwiejsze dogadywanie się z innymi ludźmi i szukanie tego, co łączy ją z innymi, niezależnie od różnic klasy społecznej czy rasy, a nie skupianie się na tym, co dzieli. Sennett podaje taki przykład, że w krajach, gdzie katolicy są mniejszością (np. w krajach azjatyckich, czy też muzułmańskich), to właśnie z katolickich społeczności najczęściej wywodzą się liderzy i animatorzy dialogu międzyreligijnego i międzyplemiennego<sup>30</sup>.

Christian Smith ze swoją kategorią „kapitału religijnego” wpisuje się w tę samą tradycję teoretyczną. Reprezentanci tej, już kilkunastowiecznej tradycji badania i ujmowania religii, dostarczyli mocnych argumentów przeciwko tezie o „nieuchronności” sekularyzacji czy też osłabiania się religijności w społeczeństwach szybko modernizujących się. Autorzy należący do tej tradycji sytuują się na antypodach takiego typu myślenia, jakie reprezentują Ronald Inglehart i Pippa Norris (2005), którzy na kartach swojej książki próbowali wykazać, że nowoczesność i wysoki poziom religijności z konieczności muszą wykluczać się wzajemnie, z wyjątkiem kilku (wciąż nie dających się wyjaśnić) „anomalii”, takich jak USA, Nigeria.... i Polska.

Natomiast tradycja teoretyczna związana z nazwiskami Tocqueville'a, Bellaha i Smitha podkreśla nie tyle determinizm postępów nowoczesności, która miałaby - w miarę

---

<sup>30</sup> Liderów, którzy koncentrują się na zbliżaniu innych ludzi do siebie, Sennett nazywa *community organizers*.

umacniania się – coraz bardziej wypierać religię, ile raczej wewnętrzny dynamizm zjawisk religijnych, który sprawia, że sama religia potrafi się modernizować w taki sposób, aby dostosować się do zmieniającego się społeczeństwa. Zdaniem teoretyków tej tradycji, w obliczu nowoczesności religia wcale nie musi stać się jakimś zwietrzałym residuum, ale stale na nowo odnajduje się w dynamice „między czasem minionym a przyszłym”, między tradycją i reformą, starą instytucją i nowym charyzmatycznym ruchem.

Wewnętrzny dynamizm zjawisk religijnych przyczynia się także do zdynamizowania samych społeczeństw. Ludzie religijni powołują do istnienia nowe ruchy społeczne, które w świeży sposób interpretują zachodzące przemiany społeczne, albo też – często w pionierski sposób – próbują twórczo rozwiązywać problemy, które wygenerowała sama nowoczesność, radzić sobie z jej skutkami ubocznymi. Ilustracją tego ostatniego dążenia jest ruch hospicyjny, który jest doskonałym przykładem stopniowego przenikania wartości religijnych do mainstreamu społecznego. Ruch ten, na świecie i w Polsce, całkowicie zmienia „nowoczesne” podejście do śmierci i umierania. Ruch hospicyjny - który składa się nie tylko z placówek, ale przede wszystkim z wielkiej sieci wolontariuszy, cichych sojuszników osób chorych, ich rodzin i przyjaciół, sponsorów, osób modlących się za ten ruch - ma też wyrazistą agendę krytyczną wobec pewnych wątków nowoczesności. Przeciwwstawia się rutynizacji i medykalizacji zarówno choroby, jak i umierania, przywracając chorym terminalnie szansę na ludzkie przeżycie ich granicznego doświadczenia, przełamując ich izolację i włączając ich na powrót do sieci więzi z innymi: wolontariuszami i rodzinami. Innym tego typu ruchem jest coraz popularniejszy ruch katolickich rodziców, związany z edukacją domową [*home-schooling*], który przywraca znaczenie rodzinie i najbliższemu otoczeniu dziecka jako podstawowej i ważniejszej od szkoły przestrzeni edukacyjnej i socjalizacyjnej.

Pojawianie się w życiu społecznym tych nowych idei, nowych jakości, dobrych praktyk i sposobów działania, których źródłem jest religia, świadczy o tym, iż stanowi ona źródło pewnego kapitału, który Christian Smith nazwał „kapitałem religijnym”. W swojej książce na temat “młodych dorosłych” Amerykanów, Christian Smith i Patricia Snell argumentują przeciwko socjologicznej *cliché* tak zwanej “religijności prywatnej”. Ich zdaniem, po prostu “nie ma religijności wewnętrznej bez zewnętrznej” (Smith, Snell

2009: 251-254).

Tezy, jakoby „prywatna” religijność młodych ludzi mogła pozostać bardzo żywa, mimo tego, że całkowicie zaprzestali oni manifestować swoją wiarę zewnętrznie (czyli chodzić do kościoła, modlić się etc.) nie da się, ich zdaniem, udowodnić empirycznie. Mówiąc innymi słowy, empiryczne argumenty – w tym pokazane przez nich zależności statystyczne - uzasadniają raczej tezę, iż "większość >młodych dorosłych< nabywa swoją tożsamość religijną od razu w stosunkowo całościowych pakietach. Jeśli okazuje się, że ich religijność wewnętrzna (mierzona takimi wskaźnikami jak na przykład częstotliwość modlitwy) jest głęboka, to w większości przypadków także ich religijność zewnętrzna jest silna” (s. 254).

Opierając się na bardzo rozległym materiale empirycznym, Smith i Snell argumentują, że tożsamość religijna jest zjawiskiem wielowymiarowym. Ponadto, te różne wymiary religijności są ze sobą związane dodatnimi sprzężeniami zwrotnymi, czyli zwykle wzmacniają się nawzajem. Innymi słowy, jest potrzebna kombinacja wielu czynników, występujących równocześnie, abyśmy mieli do czynienia z mocną tożsamością religijną u danej jednostki. Po to, aby podkreślić rolę wielości czynników, wzajemnie się wzmacniających i składających się na jedną całość, Smith i Snell zaproponowali właśnie koncepcję “kapitału religijnego”.

Według nich “kapitał religijny” to idea, która pozwala opisać “wszystkie sposoby, na które religia wyposaża nastolatków i młodych ludzi we wskazówki etyczne, otwiera ich na doświadczenia duchowe, dostarcza wzorców osobowych, umiejętności przywódczych oraz umiejętności bycia z innymi, włącza ich w bardziej rozległe sieci relacji z innymi ludźmi spoza najbliższej rodziny, dzięki czemu nabywają zdolności budowania 'mostów' – innymi słowy, wszystkie sposoby, dzięki którym młodzi ludzie – jak na to wskazują solidne świadectwa empiryczne – potrafią się potem lepiej odnajdywać w swoim życiu.” (s. 54)

Smith i Snell używają pojęcia “kapitału religijnego” po to, aby opisać wpływ religijnego wychowania na życie amerykańskich nastolatków i młodych dorosłych. Na ten pozytywny wpływ znaleźli oni – w kontekście społeczeństwa amerykańskiego – bardzo solidne dowody empiryczne, które przytaczają obszernie w swojej książce. Koncepcja “kapitału religijnego” wydaje mi się nośna teoretycznie także w polskim

kontekście, szczególnie, jeśli – w nawiązaniu do teorii kapitałów Pierre'a Bourdieu (1990) – skupimy na tym, jak „kapitał religijny” może ulegać konwersji na różne inne rodzaje kapitałów jednostki: kapitał społeczny, symboliczny czy też kulturowy. Smith i Snell udowodnili, przytaczając bogaty materiał empiryczny, że nawet niezbyt wielki kapitał religijny jednostki może ulegać konwersji w inny rodzaj kapitału: przede wszystkim towarzyskiego i społecznego.

Analizując dane z ostatnich dekad na temat młodych Amerykanów, Smith i Snell doszli jednak do wniosku, że posiadają oni – wchodząc w życie – o wiele mniej „kapitału religijnego” niż posiadali ich dziadkowie i rodzice. Nie dysponują, jak swoi przodkowie, zasobami znaczeń i idei, pozwalających łatwiej dokonywać życiowych wyborów, szybciej podejmować decyzje wśród różnych opcji, znajdować sobie wartościowe cele. Młodzi ludzie nie mogą też liczyć na autorytet starszych w tym zakresie, gdyż od najwcześniejszych lat są zachęcani do wybierania wszystkiego na własną rękę, według subiektywnych upodobań, i do samodzielnego ponoszenia konsekwencji, jeśli te wybory okażą się nietrafne czy zgubne.

Podsumowując tę międzypokoleniową zmianę, autorzy zauważają, iż "przejście od młodości do dorosłości stało się dzisiaj przedsięwzięciem bardziej ryzykownym, opóźnionym i znacznie trudniejszym, niż było jeszcze parę dekad temu" (Smith, Snell – 2009: 6). „Odcięcie” młodych od formacji religijnej oraz autorytetu religijnego nie tylko nie daje im szansy na prawdziwy bunt (właściwie nie mają się przeciwko czemu buntować), ale także opóźnia dojrzewanie ich charakterów. Inaczej mówiąc, „kapitał religijny” ma wciąż znaczenie w życiu jednostek, ale nie zawsze przekłada się na ich lepsze życiowe decyzje. Ma znaczenie w zakresie ich życia towarzyskiego, spędzania czasu wolnego, sposobu świętowania, korzystania z rozrywki, festiwali religijnych i mediów (w tym – coraz bardziej atrakcyjnych mediów chrześcijańskich). Jednak, zdaniem tych autorów, „młodym dorosłym” w USA brakuje umiejętności zastosowania tego kapitału do budowania projektu dobrego życia, o ile nie staną się członkami różnego typu nowych wspólnot, których najważniejszym celem jest właśnie świadoma re-adaptacja treści religijnych do wyzwań nowoczesności, co wymaga – nieraz bardzo zaawansowanych – narzędzi intelektualnych i duchowych (jak choćby metoda ignacjańskich „ćwiczeń duchowych”).

Proces rozmywania się tożsamości religijnej jednostek, wynikający z „rwania się” łańcucha przekazu pamięci religijnej - opisywany na różne sposoby przez takich autorów, jak Grace Davie, Gordon Lynch, Abby Day, Danièle Hervieu-Léger, Smith i Snell - ma taki skutek, że młodzi ludzie mają w swoim życiu bardzo różne religijne trajektorie. Danièle Hervieu-Léger skupiła się na opisie dwóch „typów idealnych”, typowo nowoczesnych, jej zdaniem, trajektorii religijnych, a mianowicie wspomnianych już trajektorii „pielgrzyma” oraz trajektorii konwertyty. Natomiast Smith i Snell proponują typologię bardziej złożoną, składającą się z sześciu typów trajektorii religijnych młodych ludzi w społeczeństwie amerykańskim. Są to: wierzący selektywnie [*Selective Adherents*]; odłączeni od tradycji religijnej [*Religiously Disconnected*]; tradycjoniści [*Committed Traditionalists*]; poszukujący [*Spiritually Open*]; obojętni religijnie [*Religiously Indifferent*], a także ludzie areligijni [*Irreligious*]. W zależności od typu biograficznej trajektorii religijnej, jednostki mogą używać swojego „kapitału religijnego” na bardzo różne sposoby, lub nie wykorzystywać go wcale.

Opierając się na powyższej argumentacji teoretycznej, pragnę postawić hipotezę, że także we współczesnej Polsce, zarówno aspekt wiary, jak i aspekt przynależności do Kościoła, stanowią dla młodych ludzi rodzaj dziedziczonego zasobu, którego dowolnie mogą używać (lub nie) w swoim własnym życiu.

Odziedziczyli oni po swoich dziadkach i rodzicach „kapitał religijny”: znajomość rytuałów, zwyczajów, style świętowania, podejście do przeszłości (żywo obecna pamięć o przodkach), sposoby wartościowania różnych opcji życiowych (z wartością rodziny na czele). Zgodnie z teorią Smitha i Snell, ów „kapitał religijny” powinien tworzyć pewną spójną całość. Autorzy ci twierdzą, że rezygnacja z jednego elementu tego pakietu (z etyki seksualnej, społecznej nauki Kościoła, praktyk kościelnych), pociąga za sobą w przypadku młodych ludzi stopniową rezygnację z kolejnych elementów. Rzadko przy tym dochodzi do jakiegoś synkretyzmu, czyli mieszania elementów różnych tradycji religijnych czy duchowych.

W przeprowadzonych przeze mnie badaniach jakościowych nie potwierdziła się wcale teza o istnieniu wśród młodych dorosłych Polaków, wychowanych w tradycji katolickiej, religijności typu *do-it-yourself* czy też *patchwork religiosity*. Właściwie nie spotkałam takiego respondenta, który reprezentowałby ten, często opisywany w

literaturze z zakresu socjologii religii, typ religijności arbitralnie “sklejonej” z bardzo różnych kodów duchowych i elementów różnych tożsamości. Oczywiście na podstawie badań na małej próbie nie sposób wyrokować o rozkładzie statystycznym tego typu tożsamości w całej populacji, jednak jestem skłonna postawić mocną hipotezę, że w warunkach polskich jest to zjawisko raczej niszowe.

Przeciwieństwem silnej, wyrazistej tożsamości katolickiej wśród młodych Polaków nie jest wcale synkretyzm, czy też “tożsamość patchworkowa”. Poza kartami książek socjologicznych, ten typ religijności wydaje się występować rzadko. Przeciwieństwem wyrazistej tożsamości katolickiej jest raczej jedno z dwojga: albo rosnąca obojętność na sprawy religijne, albo dość zdecydowane podejście zdystansowane lub krytyczne (negatywne) do katolicyzmu, rozumianego jako „całościowy pakiet”.

Katolicyzm jawi się osobom badanym jako – wciąż obecne, ale jednak nie za bardzo mocno oddziałujące - „tło” dla własnego życia i wyborów życiowych. Religia przestaje być tym „tłem” w dwóch sytuacjach: kiedy zdarzają się „okazje wiary” ( o czym pisałam w poprzedniej części rozdziału) i kiedy w życiu pojawiają się jakieś punkty zwrotne, przełomowe.

W wywiadach, prowadzonych w kontekście codziennego życia, okazuje się, że nawet respondenci deklarujący wstępnie obojętność religijną, mają bardzo emocjonalny stosunek do religii katolickiej wówczas, gdy przypominają sobie konkretne etapy czy wydarzenia własnego życia. Reminiscencja pewnych wydarzeń życiowych powoduje u badanych niekiedy silną reakcję emocjonalną. Najczęściej przywoływanymi w tej narracji biograficznej wydarzeniami znaczącymi w trajektorii życia respondentów były: spotkania z negatywnie ocenianym reprezentantem Kościoła, który zawiódł ich oczekiwania (negatywnie oceniany ksiądz, katecheta); śmierć w rodzinie; wypadek lub poważny kryzys jednego z bliskich członków rodziny bądź osobisty kryzys; znaczące wydarzenie ważne dla całego społeczeństwa (najczęściej w tym kontekście przywoływana śmierć Papieża Jana Pawła II); znaczące punkty zwrotne związane z biografią jednostki (ukończenie szkoły, wyprowadzenie się z domu na studia, decyzja o zamieszkaniu razem, małżeństwie, lub narodziny dziecka).

Narracja o własnej historii religijnej obraca się wokół takich właśnie wydarzeń. Religia była obecna w tych punktach życia respondentów jako horyzont, wobec którego

badany w danym punkcie życia się określał. Właśnie w momentach zwrotnych religia ukazywała swoją prawdziwą rolę w życiu ludzi: okazywała się albo rozczarowująca, niepotrzebna i nieadekwatna, będąca balastem, albo przeciwnie – niezbędna i ważna, jako istotna pomoc i źródło wsparcia, szczególnie w chwilach próby i kryzysu.

Podsumowując, można powiedzieć, że większość młodych Polek i Polaków za młodu została wyposażona w kapitał religijny, który potem mógł zostać przez nich użyty w różnych okolicznościach życia: jako źródło wsparcia, pocieszenia, orientacji moralnej, lub po prostu źródło znaczeń, które pomagały im w selekcjonowaniu życiowych opcji. Nie jest to jednak obraz tak pozytywny, jak to mogłoby się wydawać na podstawie teorii Christiana Smitha. Prawdziwy problem z kapitałem religijnym młodych Polek i Polaków polega na tym, że jest on dziedziczony jako „kulturowa skrzynka narzędziowa”, by raz jeszcze użyć metafory Ann Swidler (1986), a owe narzędzia okazują się z czasem zbyt nieporęczne i toporne, gdy przychodzi do zrozumienia samego siebie, swoich motywacji, relacji z innymi ludźmi, i do rozwiązywania sprzeczności współczesnego życia.

Wynika to przede wszystkim z faktu, że w trakcie edukacji religijnej młodzi Polacy (inaczej niż młodzi Żydzi lub młodzi protestanci) nie są uczeni sztuki hermeneutyki religijnej, retoryki, subtelnego rozumowania moralnego, władzy sądenia w sprawach codzienności, sztuki aplikacji ogólnych zasad do szczególnych przypadków. Edukacja religijna nie jest oparta na intelekcie, ale na prostych emocjach, na wzruszeniach. Badani nie potrafili wytłumaczyć, dlaczego ważne jest Boże Narodzenie, ale doskonale wiedzieli, z jakim „pakietem emocjonalnym” i z jakimi nawykami, gestami czy potrawami wiąże się ono. Młodzi Polacy dziedziczą więc całe „pakiety” nawyków i emocji religijnych, które jednak jest im potem bardzo trudno uruchomić w świecie, w którym religia przestała pełnić rolę skalającą.

Warto pokazać tę porażkę „całościowych” wzorów życia, oferowanych przez tradycyjną religię, na bardzo konkretnym – i niekiedy dramatycznym – przykładzie. Dobrym przykładem rozmijania się doświadczenia z tradycją religijną na gruncie polskim mogą być liczne kłopoty młodych katolickich rodzin w Polsce, o jakich bardzo często opowiadali respondenci, zwłaszcza w zakresie ról męskich i kobiecych i podziału zadań w gospodarstwie domowym. W wielu polskich rodzinach następuje silne zderzenie oczekiwań między małżonkami co do podziału ról między płciami w rodzinie. Z jednej

strony, na kobiety i mężczyzn wywierana jest presja głoszonego w mediach demokratycznego ideału partnerstwa czy też „godzenia ról”. Jednak na poziomie praktyki życia codziennego, te role (w przypadku kobiety: rola dobrej żony, wzorowej matki, świadomej konsumentki, wyzwolonej kochanki, jednocześnie profesjonalistki robiącej karierę w pracy) stawiają przed jednostką zobowiązania, które są bardzo trudne do podjęcia i do pogodzenia ze sobą nawzajem. Jednak w takiej, pełnej napięć sytuacji Kościół katolicki - jak trafnie zauważa Anna Szwed w ciekawej monografii obrazu kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży - wciąż oferuje tradycyjną naukę o „powołaniu kobiety i mężczyzny” a także naukę o „obowiązkach stanu”, w której nacisk położony jest przede wszystkim na rodzicielstwo, nie zaś na liczne inne zadania, które stają przed współczesnymi kobietami i mężczyznami (por. Szwed 2015).

Bardzo znamienna jest w tym przypadku analiza treści zawartych w kazaniach dla kobiet, wygłaszanych przez hierarchów kościelnych przy okazji kobiecych pielgrzymek (przede wszystkim kobiecej pielgrzymki do Piekar Śląskich). W kazaniach tych przypomniana jest tradycyjna nauka Kościoła o powołaniu kobiety do macierzyństwa oraz głoszony ideał opieki (nad dziećmi, słabszymi, chorymi). Co więcej, postuluje się także ideał opieki nad mężczyznami i poświęcenia dla nich, bo to kobiety są zwykle (*implicite* bądź *explicite*) obciążane odpowiedzialnością za różne formy zagubienia mężczyzn, tj. ojców, synów, i braci w teraźniejszym świecie.

Z jednej zatem strony, zarówno kobiety i mężczyźni w Polsce dysponują odziedziczonymi nawykami kulturowymi, dotyczącymi wzajemnych relacji oraz symbolami pochodzenia religijnego, które pomagają im nadawać sens doświadczeniu. Z drugiej strony, z powodu takiej, a nie innej edukacji religijnej, nie dysponują żadnymi narzędziami intelektualnego namysłu, które pozwoliłyby im do tych symboli i odziedziczonych treści podchodzić refleksyjnie, krytycznie, świadomie. Dlatego bardzo wiele osób woli po prostu „udawać, że słonia nie ma” - czyli po prostu zapomnieć o swoim dziedzictwie religijnym, mimo że prędzej czy później ono do nich i tak powraca.

W przypadku Polski mamy zatem do czynienia ze zgoła inną sytuacją pamięci religijnej niż sytuacja społeczeństwa francuskiego, opisana przez Hervieu-Leger. Na końcu tego rozdziału warto dokonać krótkiej analizy porównawczej między Francją i



Polską, aby pokazać, jak różne są w obu tych krajach mechanizmy kształtujące pamięć religijną. Istnienie tych różnic oznacza, że polskie społeczeństwo podąża własną, osobliwą ścieżką przemian religijnych. Odwoływanie się do zachodnich trajektorii wcale nie daje nam pewności, że w Polsce zostaną one odtworzone tak samo. Polska ścieżka przemian religii będzie prawdopodobnie inna niż irlandzka, francuska i hiszpańska czy kanadyjska, gdyż u nas istnieją zupełnie inne mechanizmy kształtowania pamięci religijnej.

Jeśli religia jest przede wszystkim tym, „co się pamięta, i jak się pamięta”, to kryzys sposobów przekazu pamięci między generacjami ma dla przyszłości religii fundamentalne znaczenie. We Francji ów kryzys przekazu wiąże się przede wszystkim w kryzysem samej instytucji Kościoła (brak księży), nauczania parafialnego i niemal całkowitym upadkiem niegdyś bardzo rozległej sieci parafialnej jako takiej. W Polsce – wiąże się on przede wszystkim ze znacznym rozluźnieniem więzi rodzinnych i mobilnością społeczeństwa, przy utrzymaniu bardzo mocnej i znaczącej struktury parafialnej oraz mocnej instytucji Kościoła. Ta różnica między Polską i Francją prowadzi też do odmiennych konsekwencji w życiu młodych ludzi.

We Francji jest możliwa indywidualna, synkretyczna religijność typu „patchwork”, ze względu na większy pluralizm społeczeństwa oraz ze względu na trudności z dotarciem do oficjalnych reprezentantów Kościoła. W takiej sytuacji, jednostka jest w zasadzie całkowicie odpowiedzialna za swoje duchowe poszukiwania, i za własną tożsamość religijną czy też duchową. Nabycie tej tożsamości jest nieraz żmudne i kosztowne – wymaga wielu wysiłków (np. długiej katechizacji, prowadzącej do chrztu i przyjęcia innych sakramentów w dorosłym wieku). W efekcie tej długiej drogi, jaką przechodzi konwertyta, bardzo silny jest w niej element odpowiedzialności za swoje wybory, a także za własne środowisko religijne [*milieu*], które dana osoba decyduje się współtworzyć. Stąd, jak pokazują badania Daniele Hervieu-Leger, w religijności „młodych dorosłych” Francuzów bardzo silny jest wymiar społeczno-etyczny: wola przeprowadzania w świecie zmiany, zgodnej w wyznawanych przekonaniach.

W Polsce religijność synkretyczna typu „patchwork” jest bardzo rzadka, z racji mniejszego pluralizmu religijnego. Ponadto, ktoś, kto staje się katolikiem jako dorosły, czyli wierzącym „z wyboru”, jest w stanie w dość łatwy sposób wejść w posiadanie

brakującego kapitału religijnego we wszystkich wyżej opisanych znaczeniach. Proces ten będzie mniej kosztowny dla jednostki, będzie wiązał się ze znacznie mniejszym wysiłkiem po jej stronie. Nie będzie to proces rewolucyjnej przemiany (mającej często rewolucyjne konsekwencje dla życia jednostki), ale raczej proces łagodnego wchodzenia w „katolickie *milieu*” , które i tak otacza młodych Polaków i Polki od dzieciństwa. W efekcie tego łagodnego wejścia (i niskich kosztów tego wyjścia), paradoksalnie, lojalność młodych Polaków wobec instytucji i wspólnot, do których wchodzi, jest znacznie niższa, a ich poczucie zobowiązania do tego, aby aktywnie zmieniać świat za pomocą posiadanego kapitału religijnego – będzie znacznie mniejsze.

## RODZIAŁ VII. ZAKOŃCZENIE – KONSEKWENCJE PRZEMIAN WZORÓW RELIGIJNOŚCI DLA MECHANIZMÓW USPOŁECZNIENIA

W polskiej socjologii religii funkcjonuje kilka, wziętych z Zachodu, „toposów”, które utrudniają właściwe zrozumienie charakterystycznych dla naszego kraju zjawisk religijnych<sup>31</sup>. Można powiedzieć, że i w socjologii religii – podobnie jak na wielu innych polach – manifestuje się syndrom polskiej peryferyjności, czyli kopiowanie narzędzi i kategorii myślowych z krajów „centrum”. Jednak patrząc na zmienianie się wzorów religijności we współczesnej Polsce, można zadać sobie kilka pytań, które – choć częste w publicystyce – właściwie dość rzadko są stawiane wprost w literaturze naukowej:

- Co (jeśli cokolwiek) tak naprawdę tracimy jako społeczeństwo, kiedy ludzie przestają chodzić do Kościoła? To pytanie jest bezpośrednim nawiązaniem do tytułu tekstu Jurgena Habermasa (2010), *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*
- Jeśli społeczeństwo współczesne nieuchronnie zmierza ku coraz większej złożoności, różnorodności i większemu tempu zmiany (por. Eriksen 2001) – w jaki sposób przygotowujemy nowe pokolenia do tej galopującej zmiany? Jakich trwałych nawyków, jakiego rodzaju charakteru nabywają? Czy nabywają tak ważne cechy, jak zdolność odraczania nagrody, samodyscyplina, umiarkowanie, *resilience* (czyli odporność na porażki i przeciwności?) Jakie znaczenie ma w tym formacja religijna? Dlaczego jest tak tak, że większość wolontariuszy i założycieli NGO w Polsce ma w swojej biografii etap czy nawet epizod formacji religijnej?
- Czy religia odchodzi w przeszłość czy raczej się przekształca, a jeśli tak – to jaki jest kierunek tych przekształceń i jakie są ich możliwe konsekwencje? W moim studium była mowa o ciekawych, nowych przejawach religijności, takich jak religijność widowisk (wielkie festiwale, widowiska, spektakle religijne, które stają się coraz

---

<sup>31</sup> Np. mit o powiązaniu modernizacji z sekularyzacją czy błędna teza o powszechnej prywatyzacji polskiej religijności.

bardziej normą), *occasions of faith*, czyli religia kontekstualna (mocne związanie gestu religijnego z otoczeniem, *milieu*) oraz łączenie religii z fizycznym uzdrawianiem duszy i ciała [*healing and wellness*]. Wszystkie te zjawiska świadczą o tym, że religia podlega rekompozycji jako fenomen głęboko wcielony, oparty na geście, emocjach wspólnotowych i „ucieleśnianiu” wartości.

Mam przekonanie, że studia jakościowe, jakie przeprowadziłam na użytek tej pracy, badając trzy poziomy religijności, czyli religijność instytucjonalną, społeczną oraz indywidualną, mogą być pomocne w odpowiedzi na powyższe, bardzo „praktyczne” pytania. W moich badaniach najważniejszym celem było dla mnie przeanalizowanie dwukierunkowej dynamiki zmian, czyli tego, jak nowe – charakterystyczne dla późnej nowoczesności – mechanizmy uspołeczniające (np. nowe typy relacji rodzinnych) wpływają na pole religii, a z drugiej strony – jak różne *millieus* religijne, z charakterystycznym dla nich rodzajem „kapitału” oraz wcielonej pamięci – wpływać mogą na tempo i jakość polskiej wersji nowoczesności w obszarze społecznych więzi, na trzech poziomach społecznego życia: makro, mezzo i mikro.

Z badań w terenie wynika, że w środowiskach żywych religijnie, takich jak niektóre wiejskie parafie czy miejskie ruchy i stowarzyszenia religijne, nowoczesny styl życia jest aktywnie łączony z habitusem religijnym. Dzieje się tak dzięki coraz bardziej samodzielnemu, kreatywnemu podejściu do samej koncepcji tego, czym religia jest i coraz większej otwartości na poszerzanie treści tego, co sami ludzie uważają za religię. Podejście to, które nazwałam „ekonomią *sacrum*” oznacza, że dotychczasowy obraz polskiej religijności – jako fenomenu jednorodnego, homogenicznego, powszechnego, niezmiennego, ale także nieco oderwanego od realnego życia, formalistycznego czy rytualistycznego – ten obraz stopniowo się zmienia, w kierunku coraz większej pluralizacji postaw, wyborów, zainspirowanych religijnie stylów życia.

W efekcie oddolnych wyborów i decyzji samych wiernych, zmienia się stopniowo sposób organizacji religii na poziomie mikro, co oznacza, że stopniowo będą zmieniać się też „reguły gry” pola religijnego na poziomie makro, co zresztą można zaobserwować w gestach zmierzających ku większej demokratyzacji Kościoła, inicjowanych w ostatnich latach na samym szczycie jego hierarchii.

Te „praktyczne” pytania, które zadałam wyżej, są niezmiernie ważne i istotne, jednak na zakończenie pracy pragnę postawić najważniejsze dla mnie osobiście pytanie badawcze, które z pewnością będzie ukierunkowywać moje dalsze studia i badania naukowe. Pytanie to ma za punkt wyjścia rozważania i wnioski z niniejszej pracy, ale odpowiedź na nie będzie wymagała pogłębionych studiów w przyszłości. Pytanie to brzmi: na ile zmieniające się wzory religijności w polskim społeczeństwie, mogą być kluczem do jakiejś istotnej zmiany na poziomie globalnym, a szczególnie - do „powrotu etyczności” w życiu społecznym?

Przesłanki do sformułowania tego pytania są następujące. We współczesnych czasach, w dobie instalowania się relacji urynkowanych w każdym obszarze życia, mamy do czynienia z wyparowywaniem etyczności z codziennych interakcji (przykłady: nieczułość wobec ludzi umierających w sferze publicznej; zanik szacunku do „twarzy bliźniego”, która przestała być etycznym wyzwaniem, a stała się bezlitośnie ocenianym w mediach obiektem estetycznym). Za ten stan rzeczy częściowo winien jest odwrót od etyczności jako podstawy życia społecznego. Adam Smith (1989), w swojej teorii uczuć moralnych, przewidywał, że zanik tychże uczuć moralnych może doprowadzić do rozpadu społeczeństwa, gdyż to one stanowią istotę „kleju społecznego”, który sprawia, że ludzie cenią „my” bardziej od „ja”, że czują się zobligowani do życzliwości i wzajemności w relacjach między sobą. Tę jego intuicję rozwinęli dalej Alexis de Tocqueville, Robert Bellah (2007) (piszący o „nawykach serca”) oraz Richard Sennett (2006) piszący o „korozji charakteru”.

Mimo rozwoju idei Adama Smitha w następnych pokoleniach socjologów, w ewolucji myśli socjologicznej stopniowo odchodzono od teorii „uczuć moralnych” ku wizji człowieka jako racjonalnego, kalkulującego gracza. Zwłaszcza po II wojnie światowej, w myśli socjologicznej rozwinęła się „przerefleksyjniona” koncepcja człowieka, jako jednostki odcieleśnionej, racjonalnej, kierującej się w życiu społecznym przede wszystkim własnym interesem, a emocje wyrażającej jedynie w życiu prywatnym. Nastąpiła apologia racjonalnego podmiotu działającego (to, co społeczne - utożsamiono z tym, co rozumne), pole refleksji socjologicznej zdominował funkcjonalizm, zaś w uczuciach moralnych, przeżywaniu wartości widziano raczej residuum tego, co irracjonalne.

W związku z odwrotem od uczuć moralnych jako podstawy etyczności w życiu społecznym, socjologia w znacznym stopniu przestała też rozumieć motywacje i uczucia religijne. Pozytywistyczna socjologia religii koncentrowała się jedynie na zewnętrznych symptomach religijności. W centrum uwagi pozytywistycznie zorientowanych socjologów były przede wszystkim obserwowalne empirycznie praktyki, rytuały, ich częstotliwość, czyli „behawior” religijny. Ponadto, w tejże socjologii coraz bardziej ujawniały się antyreligijne przed-sądy, otwarcie krytyczny stosunek do religii, ujmowanej jako „pozostałość” czasów przednowoczesnych. Przykłady tak zorientowanych socjologów religii są bardzo liczne, ale kluczowymi postaciami tego nurtu byli: wczesny Peter Berger (który potem zmienił swoje stanowisko na temat religii dość radykalnie), Bryan Wilson (1982) oraz Pippa Norris i Ronald Inglehart (2005) (dla których wysoce religijne nowoczesne społeczeństwa – jak USA – są socjologiczną „anomalią”).

Mówiąc krótko, problem socjologii powojennej był dwojaki: po pierwsze, była to rezygnacja z analizy uczuć moralnych jako podłoża więzi społecznych. Po drugie, był to – postępujący równolegle – „ateizm metodologiczny” (Piette 1999), czyli zanik zdolności rozumienia zjawisk religijnych przez socjologię (ograniczenie się jedynie do badania i liczenia, na ogół wyizolowanych z kontekstu społecznego, zewnętrznych „symptomów” zjawiska religijnego, jako fenomenu w istocie swojej niezrozumiałego). W efekcie tych dwóch procesów, socjologia przestała stopniowo rozumieć, dlaczego trwanie społeczeństwa w ogóle jest możliwe (co usiłowano rozwiązać poprzez wymyślanie coraz to nowych, trudnych do operacjonalizacji pojęć, takich jak „emergentność” społeczeństwa), a także w coraz mniejszym stopniu potrafiła rozumieć i przewidywać przemiany religii w czasach nowoczesnych (bardzo wiele prognoz znanych socjologów religii, na przykład na temat nieuchronnej sekularyzacji, nie sprawdziło się).

Odwrót od tych tendencji nastąpił dopiero w drugiej połowie XX wieku, kiedy ponownie odkryto fundamentalną rolę rytuałów, jako „tworzywa” społeczeństwa – tutaj najważniejsze są studia Ervinga Goffmana (2006) na temat roli rytuałów na poziomie mikrointerakcji między ludźmi. Zaczęto także badać ucieleśnianie się norm społecznych, czy też - po prostu – ciało ludzkie jako podstawowy nośnik uspołecznienia (Elias 2011; Kaufmann 2009). Ponadto, pojawiało się coraz więcej teorii, ukazujących niedającą się usunąć irracjonalność decyzji „racjonalnego aktora” (Damasio 1994; Kahnemann 2003).

Wreszcie, zaczęto zwracać uwagę na głębokie mechanizmy komunikacji jako „tkanki” życia społecznego, a także stopniowo rozumieć, w jak wielkim stopniu w istocie swej religia sama w sobie jest rodzajem społecznej komunikacji (Luhmann 1998).

Ów przełom teoretyczny z czasem zyskał podstawę w naukach ścisłych, przede wszystkim w neuronauce [*neuroscience*], która w coraz większym zakresie odkrywała, że proces uczenia się w mózgu odbywa się poprzez wykształcanie nawyków, czyli stałych szlaków neuronalnych, które pojawiają się, gdy robimy coś wystarczająco często<sup>32</sup>. Zaś ucieleśnione nawyki (czyli stałe szlaki neuronalne) zmieniają diametralnie fizyczną budowę mózgu, co wpływa z kolei na sposób myślenia, decydowania, zachowania się człowieka, etc.

„Przełom anty-pozytywistyczny” w naukach społecznych otworzył także możliwość zupełnie innego, alternatywnego ujęcia religii. Religia od tej pory może być definiowana jako system – obdarzonych głębokich, symbolicznym znaczeniem – wcielonych gestów, które zostały wypracowane w toku długiego, historycznego procesu i sprawdzone przez doświadczenia licznych pokoleń. Pamięć religijna jest pamięcią głęboko wcieloną. Ów system gestów i nawyków („kapitał religijny”) zawiera wiele takich elementów, które przyczyniają się do unikalnych właściwości jednostki: mocnego charakteru, samodyscypliny, umiejętności odkładania nagrody na później, empatii wobec innych, współczucia, altruizmu. Są to ucieleśnione nawyki, budujące głęboką „infrastrukturę” etyczności w życiu społecznym, infrastrukturę uczuć moralnych.

Wracając zaś do nurtującego mnie problemu, który oczywiście wymaga dalszych badań, zadaję pytanie: czy przy zanikaniu pamięci religijnej („kapitału religijnego”) owa infrastruktura uczuć moralnych będzie się odtwarzała w inny sposób, a jeśli tak, to w jaki? Jakie będą mechanizmy tego odtwarzania, czy mogą być one całkowicie odcięte, oparte na intelekcie, lub nowych mediach?

Przywołani powyżej przedstawiciele socjologii ostatnich dekad XX wieku (np. Jean-Claude Kaufmann) byli sceptyczni odnośnie do tego, czy jest to w ogóle możliwe. Zauważyli, że istnieje potężne sprzężenie zwrotne (pętla informacyjna) między wartościami i ciałem – wartości mają realne społeczne konsekwencje, o ile są rodzajem trwałych, ucieleśnionych dyspozycji (np. wartość taka jak współczucie – inaczej jest to

---

<sup>32</sup> Jak to ujęła Carla Schatz (1992), badaczka mózgu: *Cells that fire together, wire together*.

po prostu ucieleśniona zdolność wzruszenia się losem drugiego, „płakania nad kimś”). To jest, moim zdaniem, najważniejsze pytanie badawcze, które domaga się dalszych studiów i badań, mianowicie, jakie mechanizmy wykształcania „uczuć moralnych” są możliwe w społeczeństwie, w którym następuje kryzys przekazu pamięci nie tylko religijnej, ale po prostu – pamięci symbolicznej? Co będzie, jeśli proces zaniku pamięci i przekazywania „uczuć moralnych” jeszcze bardziej przyspieszy?

W związku z tą dynamiką, związaną z kryzysem „uczuć moralnych”, szczególnie wobec Innego (wykluczonego, ubogiego, uchodźcy etc.) coraz większej wagi nabiera pytanie, jak w przyszłości będą wyglądały mechanizmy uspołecznienia związane ze środowiskami religijnymi. Mówiąc wprost – czy wielkie religie, mające już do dyspozycji cały arsenał nowoczesnych mediów i sposobów działania, będą wychowywać w swoich *millieus* bezwzględnych fanatyków, czy też raczej ludzi o nastawieniu dialogicznym i wyrozumiałym dla różnorodności? Czy wielkie religie będą w stanie rozpoznać, że obecnie każdy rodzaj uniwersalizmu, każdy rodzaj nowoczesności, jest i będzie tak naprawdę jedynie lokalny i partykularny, że obecnie nie wystarczy – dla zalegitymizowania swoich roszczeń do prawdy – oprzeć się na własnej tradycji, ale jesteśmy skazani na to czerpanie też od wielu tradycji równocześnie, aby móc zrozumieć samych siebie, ponieważ tak naprawdę każdy z nas, nawet najtwardszy tradycjonalista, jest tak samo wygnany z własnej tradycji, jest tak samo nieustannie wędrującym członkiem diaspory, religijnym „mieszkańcem”?

To pytanie – o przyszłość i rolę religii w uspołecznieniu i jego kształcie - stanowi wyzwanie dla całej socjologii. Można nawet powiedzieć, że śmiała, rozumiejąca i odważna socjologia religii, która to pytanie podejmie, może dokonać „przełomu paradygmatycznego” w całej socjologii.



## BIBLIOGRAFIA

- II Polski Synod Plenarny (1991-1999)* (2001), Pallottinum, Poznań-Warszawa.
- Almond, Gabriel; Verba, Sidney (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton University Press.
- Appadurai, Arjun (2009), *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu* [tłum. Marta Bucholc], Warszawa: PWN.
- Arendt, Hannah (2000), *Kondycja ludzka* [tłum. Anna Łagodzka], Warszawa: Aletheia.
- Bäckström, Anders, Beckman; Nina Edgards; Pettersson, Per (2004), *Religious Change in Northern Europe: The Case of Sweden: from State Church to Free Folk Church: Final Report*, BOKUS.
- Bagget, Jerome P. (2006), "The Catholic Citizen: Perennial Puzzle or Emergent Oxymoron?", *Social Compass* 2006: 53: 291.
- Baniak, Józef (2012), *Powołania do kapłaństwa i do życia zakonnego w Polsce w latach 1900-2010: studium socjologiczne*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Barker, Eileen (1997), *Nowe ruchy religijne* [tłum. Tomasz Kunz], Kraków: NOMOS.
- Bauman, Zygmunt (1995), *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna* [tłum. Janina Bauman], Warszawa: PWN.
- Baxter, Pamela & Jack, Susan (2008), *Qualitative Case Study Methodology: Study Design and Implementation for Novice Researchers, The Qualitative Report*, Volume 13, Number 4, December 2008, ss. 544-559.
- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (1996), "Individualization and "Precarious Freedom": Perspectives and Controversies of a Subject-oriented Sociology", w: P. Heelas, S. Lash, P. Morris (eds.), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Cambridge Mass., Oxford: Blackwell Publishers, ss. 23-48.

- Beck, Ulrich (2004), *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności* [tłum. Stanisław Cieśla], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Beck, Ulrich; Lau, Christoph (2005), "Second modernity as a research agenda: theoretical and empirical explorations in the 'meta-change' of modern society", *The British Journal of Sociology*, Volume 56, Issue 4: ss. 525–557.
- Beckford, James (2006), *Teoria społeczna a religia* [tłum. Magdalena Kunz, Tomasz Kunz], Kraków: NOMOS.
- Bell, Daniel (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu* [tłum. Stefan Amsterdamski], Warszawa: PWN.
- Bellah, Robert (1970), *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York: Harper & Row.
- Bellah, Robert N.; Madsen, Richard; Sullivan, William M.; Swidler, Ann; Tipton, Steven M. (2007), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life, With a New Preface*, Berkeley: University of California Press.
- Bellah, Robert (2011), *Religion in Human Evolution*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Bellah, Robert N., Hammond Phillip E. (1980), *Varieties of Civil Religion*, New York: Harper & Row.
- Berger, Peter (1992), *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York: Anchor Books.
- Berger, Peter (ed.) (1999), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center
- Berger, Peter (2008), "Secularization falsified", *First Things*, February 2008.
- Berger, Peter; Zijderveld, Anton (2009), *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*, New York: Harper Collins Publishers.
- Berger, Stephen (1971), "The sects and the breakthrough into the modern world: On the centrality of the sects in Weber's Protestant Ethic thesis", *Sociological Quarterly* 12, ss. 486-499.

- Beyer, Peter (1994), *Religion and Globalization*, London: SAGE.
- Bilska, Małgorzata (2006), "Pokolenie-marzenie, czyli ruch na rzecz zmian", *Więź*, 12/2006.
- Borowik, Irena (1999), *Wstęp do: Hervieu-Léger, Danièle, Religia jako pamięć* [tłum. Magdalena Bielawska], Kraków: NOMOS.
- Borowik, Irena (2002), „Religia i Kościoła społeczeństwo obywatelskie w procesie demokratycznej transformacji na przykładzie Polski” [w:] Baniak, Józef [red.] *Katolicyzm polski na przełomie wieków*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydz. Teologiczny.
- Bourdieu, Pierre (1971), „Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, t. XII-3: 295-334.
- Bourdieu, Pierre (1990), *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, z Jean-Claude'em Passeronem [tłum. Elżbieta Neyman], Warszawa: PWN.
- Bourdieu, Pierre (2007), *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kybalów* [tłum. Wiesław Kroker], Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bracke, Sarah (2008) "Conjugating the Modern- Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-secular' Conjuncture". *Theory, Culture & Society*. 25 (2008).
- Carley, M., Jenkins, P., Smith H. [red.], (2001), *Urban Development and Civil Society: The Role of Communities in Sustainable Cities*, Sterling VA: Earthscan Publications.
- Casanova, José (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* [tłum. Tomasz Kunz], Kraków: NOMOS.
- Casanova, José (2013), *New Religious Movements as a Global Phenomenon Between Secularization, Religious Revival and Fundamentalism*, paper presented at a conference in Rome, April 9-11, 2013.
- Castells, Manuel (2008), *Sila tożsamości* [tłum. Sebastian Szymański], red. naukowa

- Mirosława Marody, Warszawa: PWN.
- Ciupak, Edward (1961), *Kultura religijna wsi: szkice socjologiczne*, Warszawa: Iskry.
- Coleman, James (1970), "Civil Religion", *Sociological Analysis*, t. 31(2), 67-77.
- Czapiński, Janusz; Panek, Tomasz [red.] (2006), *Diagnoza społeczna 2005: warunki i jakość życia Polaków*, Warszawa: Vizja Press&IT: WSiFiZ.
- Czarnowski, Stefan (1958), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego* [w:] tenże, *Kultura*, Warszawa: PWN.
- Dahrendorf, Ralf (1993), „Wypełnianie luk”, *ResPublica* 10/1993, s.16.
- Damasio, Antonio R. (2002) *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg* [tłum. Maciej Karpiński], Poznań: REBIS.
- Davie, Grace (1990) "Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?" (1990) *Social Compass* 37.4: 455–69.
- Davie, Grace (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Wiley-Blackwell.
- Davie, Grace (2000), *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press
- Davie, Grace (2007), *Sociology of Religion*, London: SAGE.
- Day, Abby (2009) "Believing in belonging: An ethnography of young people's constructions of belief", *Culture and Religion*, 10.3, (2009): 263 — 278.
- Demerath, N.J. III (2000), "The Rise of Cultural Religion in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden", *Social Compass* vol. 47, nr.1, ss. 127-139.
- Dobbelaere, Karel (1981), *Secularization. A multi-dimensional concept*, London: SAGE.
- Dubet, Francois (1994) *Sociologie de l'expérience*, Paris: Seuil.
- Dubois, Vincent (2012), *The Fields of Public Policy*. Artykuł dostępny pod adresem [https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/660574/filename/Field\\_pour\\_Hal.pdf](https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/660574/filename/Field_pour_Hal.pdf)

- Durkheim, Émile (1990), *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii* [tłum. Anna Zadrożyńska], wstęp i red. nauk. Elżbieta Tarkowska, Warszawa: PWN.
- Dziedzic, Jan (2009), *Żałoba po śmierci Jana Pawła II : analiza ilościowo-jakościowa Księgi kondolencyjnej "Internauci w hołdzie papieżowi Janowi Pawłowi II"* , Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Eberstadt, Mary (2014), *Jak Zachód utracił Boga* [tłum. Malwina Zaremba-Skulimowska], Warszawa: Wydawnictwo WAM.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (2000), "Multiple Modernities", *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, (Winter, 2000), ss. 1-29.
- Elias, Norbert (2003), *Zaangażowanie i neutralność* [tłum. Janusz Stawiński], Warszawa: PWN.
- Elias, Norbert (2011), *O procesie cywilizacji; analizy socjo- i psychogenetyczne* [tłum. Tadeusz Zabłudowski i Kamil Markiewicz], Warszawa: W.A.B.
- Eriksen, Thomas Hylland (2003), *Tyrania chwili: szybko i wolno płynący czas w erze informacji* [tłum. Grzegorz Sokół], Warszawa: PIW.
- Firlit, Elżbieta [et al.] (1990), *Rola parafii rzymskokatolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym. Raport z badań ogólnopolskich*, Warszawa: Pallotinum.
- Firlit, Elżbieta (1998), *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*, Warszawa: ELIPSA.
- Firlit, Elżbieta (1999), „Metodologiczne problemy badań nad rolą parafii rzymskokatolickiej w społecznościach lokalnych”, *Przegląd Religioznawczy* nr 1(191), s. 83–105.
- Firlit, Elżbieta (2004), *Parafia w społecznej świadomości*, [w:] Zdaniewicz Witold, Zaręba Sławomir, *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, Warszawa: Wydawnictwo ISKK.
- Firlit, Elżbieta (2013), „Erozja wspólnotowego wymiaru religijności katolików w

- Polsce”, *Przegląd Religioznawczy* nr 4 (250), s. 133-146.
- Gauchet, Marcel (1986), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard.
- Geertz, Clifford (2005), *Interpretacja kultur: wybrane eseje* [tłum. Maria M. Piechaczek], Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz, Clifford (2001), *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton: Princeton University Press.
- Giddens, Anthony (2001), *Nowoczesność i tożsamość. “Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* [tłum. Alina Szulżycka], Warszawa: PWN.
- Gittell, Ross; Vidal, Avis (1998), *Community Organizing: Building Social Capital as a Development Strategy*, London: SAGE.
- Giza-Poleszczuk, Anna (2005), *Rodzina a system społeczny: reprodukcja i kooperacja w perspektywie interdyscyplinarnej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L. (2009), *Odkrywanie teorii ugruntowanej: strategie badania jakościowego*, [tłum. Marek Gorzko], Kraków: NOMOS.
- Goffman, Eric (2006), *Rytuał interakcyjny* [tłum. Alina Szulżycka], Warszawa: PWN.
- Gorzelać, Grzegorz [et al.] (1999), *Dynamics and factors of local success in Poland*, Warszawa: European Institute for Regional and Local Development & CASE.
- Grabowska, Mirosława (1989), *Wywiad w badaniu zjawisk trudnych. Przypadek polskiej religijności*, [w:] Sułek, Antoni, Nowak, Krzysztof, Wyka, Anna. (red.), *Poza granicami socjologii ankietowej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, ss.141-166.
- Grabowska, Mirosława (2004), *Podział postkomunistyczny: społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku*, Warszawa: SCHOLAR.
- Granovetter, Mark (1973), “The Strength of Weak Ties”, *American Journal of Sociology*, Volume 78, Issue 6 (May, 1973), ss. 1360-1380.

- Greeley, Andrew (2001), *The Catholic Imagination*, Berkeley: University of California Press.
- Gumkowska, Marta; Herbst, Jan (2006), *Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych – raport 2006*, Warszawa: Stowarzyszenie Klon/Jawor.
- Habermas, Jürgen (2010), *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Cambridge: Polity Press.
- Haidt, Jonathan (2014), *Smak dobra i zła*, (rozm. Bartosz Kucharzyk i Łukasz Kwiatek), Tygodnik Powszechny, 51-52/2014.
- Hall, Dorota; Smoczyński, Rafał [red.] (2010), *New religious movements and conflict in selected countries of Central Europe*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Heelas, Paul and Woodhead, Linda, with B. Seel, B. Szerszynski, K. Tusting (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999a), *Religia jako pamięć* [tłum. Magdalena Bielawska], Kraków: NOMOS.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999b), *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*, Paris: Flammarion.
- Huntington, Samuel P. (2000), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* [tłum. Hanna Jankowska], Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Inglehart, Ronald; Norris, Pippa (2006), *Sacrum i profanum: religia i polityka na świecie* [tłum. Renata Babińska], Kraków: NOMOS.
- Johnson, Byron R.; Tompkins, Ralph Brett; Webb, Derek (2008), *Objective Hope: Assessing the Effectiveness of Faith-Based Organizations: A Review of the Literature*, Baylor Institute for Studies of Religion: Baylor University.
- Kahneman, Daniel (2003), “Maps of bounded rationality: A perspective on intuitive judgment and choice”, [w:] T. Frangsmyr (Ed.), *Les Prix Nobel 2002* [Nobel Prizes 2002]. Stockholm, Sweden: Almquist & Wiksell International
- Kaufmann, Eric P. (2006), “Breeding for God: Religion Returns to Europe”, *Prospect*

- Magazine* nr 128 (19th November).
- Kaufmann, Jean-Claude (2004), *Ego: socjologia jednostki* [tłum. Krzysztof Wakar], Warszawa: Oficyna Naukowa
- Knoblauch, Hubert (2008), "Spirituality and Popular Religion in Europe", *Social Compass*, June 2008 vol. 55 no. 2, ss. 140-153.
- Komunikat CBOS nr BS/49/2005 – *Co łączy Polaków z parafią?*
- Komunikat CBOS nr 158/2014 – *Lokalna parafia – jej społeczne znaczenie i funkcje*
- Koseła, Krzysztof (2003), *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa: IFiS PAN.
- Król, Marcin (1993), *Między korporacją a społeczeństwem obywatelskim*, [w:] Markiewicz Barbara [red.], *Obywatel – odrodzenie pojęcia*, Warszawa: IFiS PAN.
- Latour, Bruno (1993), *We have never been modern* [translated by Catherine Porter], Harvard: Harvard University Press.
- Le Bras, Gabriel (1956), "Sociologie religieuse et science des religions", *Archives de Sociologie des Religions*, nr 1, ss. 3-17.
- Leder, Andrzej (2014), *Prześlona rewolucja: ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Leszczyńska, Katarzyna; Kościańska, Agnieszka (2006), *Kobiety i religie*, Kraków: NOMOS.
- Leszczyńska Katarzyna; Pasek Zbigniew (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Kraków 2008
- Lewis, Clive Staples (1995), *Odrzucony obraz: wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej* [tłum. Witold Ostrowski], Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Libiszowska-Żółtkowska, Maria (2001), *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Libiszowska-Żółtkowska, Maria (2003), *Konwertyci nowych ruchów religijnych*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.



- Luckmann, Thomas (1996), *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie* [tłum. Lucjan Bluszcz], Kraków: NOMOS.
- Luhmann, Niklas (1998), *Funkcja religii* [tłum. Dominika Motak], Kraków: NOMOS.
- Lynch, Gordon (2002), *After Religion: 'Generation X' and the Search for Meaning*, Darton, Longman & Todd Ltd.
- Maffesoli, Michel (2008), *Czas plemion: schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych* [tłum. Marta Bucholc], Warszawa: PWN.
- Mandes, Sławomir; Rogaczewska, Maria (2008), „Parafia rzymsko-katolicka w środowisku lokalnym” [w:] *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego* [praca zbiorowa], red. J. Kurczewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, ss. 272-294.
- Mandes, Sławomir; Rogaczewska, Maria (2013) “I don't reject the Catholic Church—the Catholic Church rejects me: How Twenty- and Thirty-somethings in Poland Re-evaluate their Religion”, *Journal of Contemporary Religion*, Volume 28, Issue 2, 2013, *Special Issue: Belief as Cultural Performance*, ss. 259-276.
- Mandes, Sławomir; Rogaczewska, Maria (2008), „Parafia rzymsko-katolicka w środowisku lokalnym”, [w:] *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Mariański, Janusz (2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej: próba syntezy socjologicznej*, Kraków: NOMOS.
- Mariański, Janusz (2008), *Emigracja z Kościoła: religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański, Janusz (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym: studium socjologiczne*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Marody, Mirosława (2004) „The Changing Religiosity of Poles” [w:] Jasińska-Kania, Aleksandra, Marody, Mirosława [red.] (2004), *Poles among Europeans*, Warszawa: SCHOLAR.
- Marody, Mirosława (2014), *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*,

- Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Marody, Mirosława; Mandes Sławomir (2012), „Przemiany polskiej religijności”, [w:] A. Jasińska-Kania (red.), *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, ss. 165-190.
- Martin, David (2005), *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot [et al.]: Ashgate.
- Michel, Patrick (1995), *Kościół katolicki a totalitaryzm* [tłum. Filip Łobodziński], Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Mielicka-Pawłowska, Halina (2012), „Oczywistość kulturowa a tożsamość ponowoczesna”, [w:] *Kim jestem? Kim jesteśmy?: antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*: praca zbiorowa pod red. Doroty Czakon i Mirosława Boruty, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, s. 86-96.
- Milner, Henry (2002), *Civic Literacy: How Informed Citizens Make Democracy Work*, Tufts University Press.
- Nelson, L.D., Dynes Russell R. (1976), “The impact of devotionism and attendance on ordinary and emergency helping behavior”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (March):47–59.
- Oldenburg, Ray (1999), *The Great Good Places: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of a Community*, New York: Paragon Books.
- Osa, Maryjane (2003), *Solidarity and Contention. Networks of Polish Opposition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pascale, Richard; Sternin, Jerry; Sternin, Monique (2010) *The Power of Positive Deviance: How Unlikely Innovators Solve the World's Toughest Problems*, Harvard: Harvard Business Press.
- Pawłowski, Krzysztof (2004), tekst przygotowany na konferencję Instytutu Politologii

- UKSW „*Religia i liberalizm w III Rzeczypospolitej*”, dokument elektroniczny udostępniony z Archiwum Katolickiej Agencji Informacyjnej.
- Pérez-Díaz, Victor (1996), *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii* [tłum. Dorota Lachowska], Kraków-Warszawa: ZNAK.
- Piette, Albert (1999), *La religion de près: l'activité religieuse en train de se faire*, Paris: Editions Métailié.
- Piwowarski, Władysław (1969), „Parafia katolicka jako grupa społeczna”, [w]: *Zeszyty Naukowe KUL* 12:1969 nr 3, ss. 43-52.
- Piwowarski, Władysław (1995), *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”*, [w:] *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, Lublin, 27-30 VI 1994, Tom II*, [przygot. do druku Antoni Sulek i Józef Styk przy współpracy Ireny Machaj], Lublin: Wydawnictwo UMCS, ss. 141-147.
- Putnam, Robert (2005), *Demokracja w działaniu: tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, przy współpr. Roberta Leonardi i Rafaelli Y. Nanetti [tłum. Jakub Szacki], Kraków: ZNAK – Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Radziejowska, Maria (2015), „Społeczny potencjał inicjatyw parafialnych”, *Trzeci Sektor* nr 34 (1/2015), ss. 44-53.
- Rakowski, Tomasz (2009), *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Rocznik Statystyczny. Kościół katolicki w Polsce 1991-2011* (2014), Warszawa: ISKK.
- Rogaczewska, Maria (2008), „Czy pokolenie JP II zbuduje w Polsce społeczeństwo obywatelskie? Szanse i bariery”, [w:] Szawiel, Tadeusz [red.] (2008), *Pokolenie JP II. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, Warszawa: SCHOLAR.
- Rose, Max; Baumgartner, Frank (2013), “Framing the Poor: Media Coverage and U.S. Poverty Policy, 1960–2008”, *Policy Studies Journal*, Vol. 41, No. 1, ss. 22-53.
- Royal, Robert (2006), *The God That Did Not Fail: How Religion Built and Sustains the*

- West, New York: Encounter Books.
- Salamon, Lester et al. (1999), *Global Civil Society: Dimensions of the Nonprofit Sector*, Baltimore: John Hopkins Center for Civil Society Studies.
- Shatz, Carla J. (1992), "The Developing Brain", *United States: Scientific American* 1992, ss. 60–67.
- Schulze, Gerhard (2008), *The Experience Society*, London: SAGE.
- Seligman, Martin E. P.; Petersen, Christopher (2004), *Character Strengths and Virtues*, Oxford: Oxford University Press.
- Sennet, Richard (2006), *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie* [tłum. Jan Dzierzgowski, Łukasz Mikołajewski], Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Sennett, Richard (2012) *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Co-operation*, New Haven: Yale University Press, 2012
- Silverman, David (2013), *Prowadzenie badań jakościowych* [tłum. Joanna Ostrowska], Warszawa: PWN.
- Simmel, Georg (1975), *Obcy: mentalność mieszkańców wielkich miast*, [w:] tegoż: *Socjologia* [tłum. Małgorzata Łukasiewicz], Warszawa: PWN.
- Smith, Adam (1989), *Teoria uczuć moralnych* [tłum. Dorota Petsch], Warszawa: PWN.
- Smith, Christian; Denton, Melinda L. (2005), *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, New York: Oxford University Press.
- Smith, Christian; Snell, Patricia (2009), *Souls in Transition. The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults*, New York: Oxford University Press.
- Smidt, Corwin (1999), "Religion and Civic Engagement: a Comparative Analysis", *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, November 1999.
- Spickard, James V.; Landres, J. Shawn; Mc Guire, Meredith (2002), *Personal Knowledge and Beyond. Reshaping the Ethnography of Religion*, New York – London: New

- York University Press.
- Sowa, Jan (2011), *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków: UNIVERSITAS.
- Społeczeństwo obywatelskie 1998-2004, Raport CBOS, [red. Bogna Wciórka], CBOS Warszawa 2004
- Stark, Rodney; Bainbridge W. S. (1987), *A Theory of Religion*, New York: Peter Lang.
- Stark, Rodney; Finke, Roger (2000), *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Swidler, Ann (1986), "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, nr 51 (April): ss. 273-286.
- Szawiel, Tadeusz (1982), „Struktura społeczna i postawy a grupy ethosowe. O możliwościach ewolucji społecznej”, *Studia Socjologiczne*, nr 1/2, 1982, s. 171.
- Szawiel, Tadeusz [red.] (2008), *Pokolenie JP II. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, Warszawa: SCHOLAR.
- Szlendak, Tomasz (2004), *Supermarketyzacja: religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szwed, Anna (2015), *Ta druga. Obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży*, Kraków: NOMOS.
- Taylor, Charles (1996) *Etyka autentyczności* [tłum. Andrzej Pawelec], Kraków: ZNAK.
- Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, J. Lawrence (1995), *Occasions of Faith. An Anthropology of Irish Catholics*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Thompson, John B. (2006), *Media i nowoczesność: społeczna teoria mediów* [tłum. Izabela Mielnik], Wrocław: Astrum.
- Tischner, Józef (2000), *Etyka Solidarności*, Kraków: ZNAK.
- Tocqueville, Alexis de (1996), *O demokracji w Ameryce* [tłum. Barbara Janicka i Marcin

- Król], Kraków: ZNAK – Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Tomka, Miklós (1994), “The Sociology of Religion in Eastern and Central Europe: Problems of Teaching and Research after the Breakdown of Communism”, *Social Compass*, 1994: 41-3.
- Tomka, Miklós (2006), “Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?” *Social Compass*, 2006: 53: 251.
- Turner, Victor (2005), *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie* [tłum. Wojciech Usakiewicz], Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Verba, Sidney; Schlozman KL; Brady HE (1995), *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, Max (1946), *From Max Weber: essays in sociology*, [transl., ed. and with an introd. by H. H. Gerth and C. Wright Mills], New York: Oxford University Press.
- Weber, Max (1994), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* [tłum. Jan Miziński], Lublin: Test.
- Willis, Paul (1990), *Common Culture: Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*, Open University Press.
- Wilson, Bryan (1982), *Religion in a Sociological Perspective*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1972), *Dociekania filozoficzne* [tłum., wstępem i przypisami opatrzył Bogusław Wolniewicz], Warszawa: PWN.
- Wuthnow, Robert; Hodgkinson Virginia (1990), *Faith and Philanthropy in America*, San Francisco: Jossey-Bass.
- Wuthnow, Robert [ed.] (1991), *Between States and Markets. The Voluntary Sector in Comparative Perspective*, Princeton: Princeton University Press.
- Wuthnow, Robert (1994), *Sharing the Journey*, New York: The Free Press.

- Wuthnow, Robert (1996), *Christianity and Civil Society*, Valley Forge: Trinity Press
- Wykaz parafii w Polsce (2006), Tom I i II, Warszawa: ISKK.
- Yeung, Anna Brigitta (2004), "An Intricate Triangle: Religiosity, Volunteering, Social Capital. European Perspective – the Case of Finland", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 33 (3), 2004, ss. 401-423.
- Zdaniewicz, Witold [red.] (2001), *Religijność Polaków 1991-1998: praca zbiorowa*, Warszawa: „PAX”: ISKK.
- Zdaniewicz, Witold; Zaręba, Sławomir H. [red.] (2004), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków: praca zbiorowa*, Warszawa: ISKK.
- Ziebertz, Hans-Georg; Kay, William K. (eds), *Youth in Europe: an international empirical study about life perspectives*, 2005, Münster: Lit Verlag.
- Zielińska, Iwona (2004), "Media, interes i panika moralna. Nowa kategoria socjologiczna i jej implikacje", *Kultura i Społeczeństwo* nr 4/2004, ss. 161-178.
- Zohar, Danah (1997), *ReWiring the Corporate Brain: Using the New Science to Rethink How We Structure and Lead Organizations*, San Francisco: Berrett-Koehler Publishers
- Zulehner, Paul M., Hauer, Nadine (1991), *Aufbruch in den Untergang? Das II Vatikanische Konzil und seine Auswirkungen*, Wien: Herder.

## Appendix

*Spis organizacji, ruchów i stowarzyszeń, w których przeprowadzono badania jakościowe*

Akcja Katolicka, Tarnów

Caritas Polska, Warszawa

Dominikańskie Duszpasterstwo Akademickie „Freta”, Warszawa

Ruch „Domowego Kościoła”, Dębica

Ruch „Focolari” w Polsce, Warszawa

Fundacja Archidiecezjalna Pomocy Bezrobotnym i Biednym „Nadzieja”, Warszawa

Fundacja „Dzieło Nowego Tysiąclecia”, Warszawa

Fundacja im. Ks. Siemaszki, Kraków - Piekary

Instytut Tertio Millennio, Kraków

Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Lublin

Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Toruń

Kurs „Filip” (w ramach Odnowy w Duchu Świętym), Warszawa

Stowarzyszenie „U Siemachy”, Kraków

Ruch Światło- Życie, Łódź

Towarzystwo Pomocy św. Brata Alberta, Warszawa

Wspólnota „Chleb Życia”, Jankowice

Akademicka Wspólnota „Woda Życia”, Warszawa